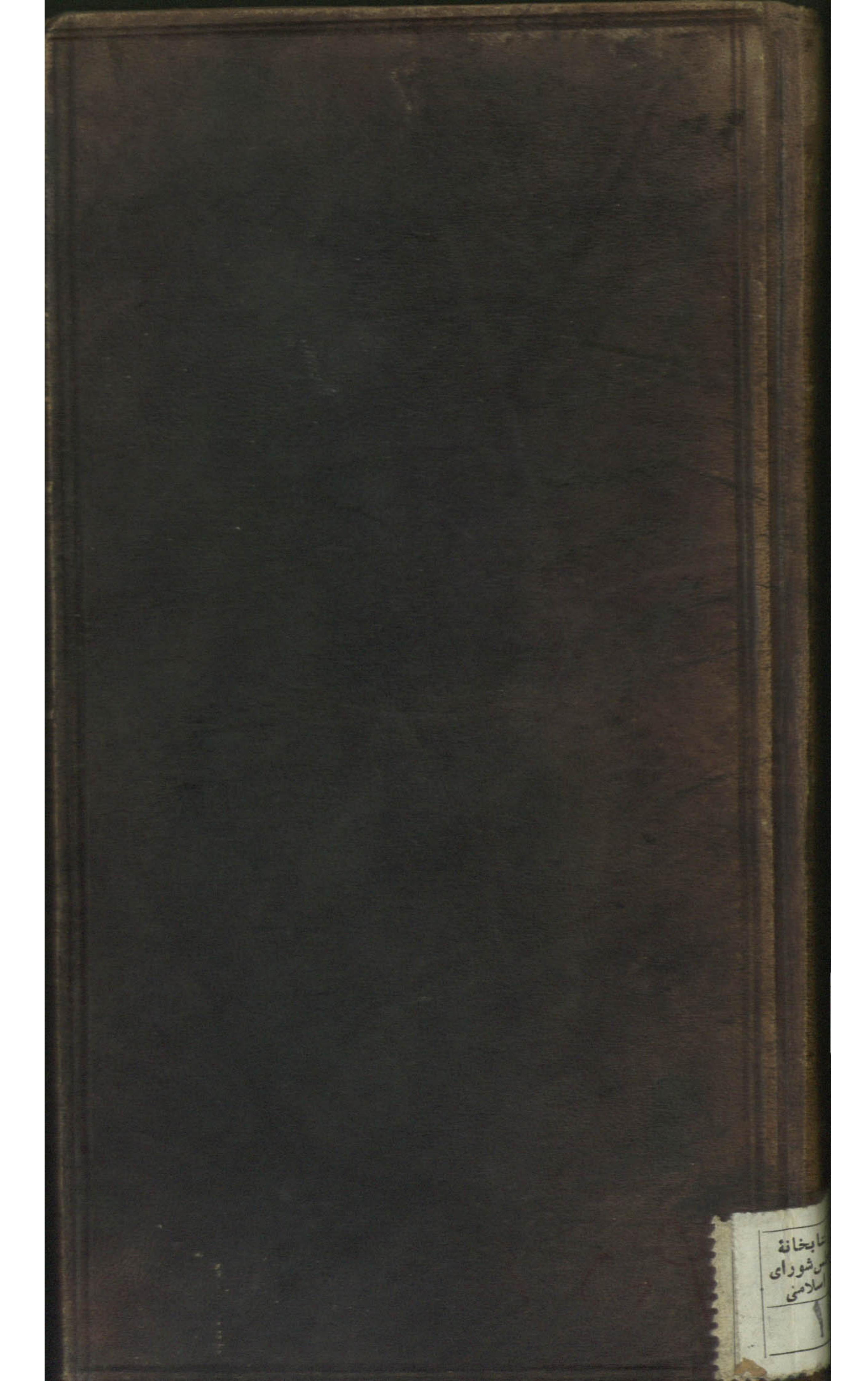

تابخانهٔ
س شورای
اسلامی



کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۶۱۱۳
۱۶۹۹
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ قفسه
۲۶۲/۱
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۱


بازدید شد
۱۳۸۱





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطاهرين
المعصومين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغنى محمد بن احمد الخفرى
هذه تعليقات اتفقت منى على شرح الهيات التجريد فجمعتها تذكرة
لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلنى الله والطالبين من اهل
التأييد قوله استدل على وجود الواجب اختار المص قدس سره فى
اثبات الصانع منهج الحكماء الالهيين وهو الذى يستدل عليه بالنظر
الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذى اعتبر فيه حدوث
الخلق وامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة
كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر فى هذا المنهج على دليل واحد لحصول
المقصد به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل على وجوه
اربعة الاول ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود
بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فله موثر موجود بالضرورة ولزم
الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتس والثانى ان يق فى الشق
الثانى ان لم يتحقق فى افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل
والثالث ان يق فيه ان لم يتحقق واجب الوجود فى افراد الموجود لزم
ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتس ويمكن حمل كلام المص على هذا والرابع
ما قرره الش وهو اصلح احتمالى كلام المص ومن البراهين التى ظهرت
لى فى هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يق على تقدير كون الموجودات
منحصرة فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما ايضا
يتوقف على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس
للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشئ على نفسه
وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق
بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و
بذلك ثبت وجود الواجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب
الوجود بالذات واعلم ان تمهيد جميع براهين التى لا يؤخذ فيها ابطال
التس مبنية على مقدمة بديهية وهى ان جميع الممكنات الصرفة سواء
كانت متناهية او غير متناهية فى حكم واحد فى امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شك فى صحة ما مر ولا فى صحة ما قيل من
ان موجد جميع الممكنات الصرفة يجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجد

الخارج عنه يكون واجبا بالذات ولا فی صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة
لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ
بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة
تكون علة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه
ولا فی صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ
لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا فی
صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شیء من الممكنات اذ لا شیء
من الممكنات مستقل بنفسه لا فی الوجود ولا فی الايجاد واذ لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج
اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعی بان يق يمكن ان يوجد
شیء من الاشياء بالامكان الوقوعی بان يق يمكن ان يوجد شیء من
الاشياء بالامكان الوقوعی ومن ذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات
باحد الطرق المذكورة كما لا يخفی بادنی تامل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المتعددة على اثبات هذا المطلب العالی فان
كلا منها كشعلة فی ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم فی تقوية
الاعتقاد قوله على معنى انه يصح منه ای بمعنى ان ليس شیء منها
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه تع فی ای وقت فرض وان كان
وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة فی تعريف القدرة

عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا منهما امكان
الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون
الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما
ظ فمعناها متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس
الا فی قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما فی ان ايجاد العالم وعدم الايجاد
ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التی هی عين الذات فالمناسب فی هذا الكتاب ان يفسر الايجاب
المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تع عن ايجاد العالم مطلقا فی
الازل وح لا حاجة فی اثبات نفيه الى الطويل الذی ذكره الشارح
فی الاستدلال بل الحق ان يق فی اثباته ان تاثيره تع فی وجود العالم
ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واحتج على
انه قادر آه هذا الاستدلال انما يناسب لتابعی الاشعری ولهذا
ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المص اذ على
تقرير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى فی
وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط يحتاج الى شرط حادث آخر
بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل
فی الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل لنا ان
يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم

التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن
المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط ولزم التس وهو باطل عند
المص والحاصل ان القول بان الشئ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
غير تم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لاذنا الغرض
الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تع في العالم ليس
بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع في الحادث يحتاج الى مرجح اخر
غير الارادة لزم قدم العالم او التس في الحوادث وكلاهما محالان
فحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون
الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار
والا لزم قدم العالم او التس في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع
بين الحكماء والاشعرية في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه
وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع
بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء
في استحالة الترجيح من غير مرجح واما ايجاد الحادث فعنده
لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص
وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير

ومصالح الغير والمص انما نفي الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم
لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف
الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
قالوا اوجد الله تع العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده
بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح
بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اناول
الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية بدون الوجوب ويجعلون
علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير
ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكرخي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
حرفا عن العجز من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا
بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير
تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم

7

يعنى ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلى بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكن ثابت
بالاجماع والحديث الذين هما المعتمدان فيما لا سبيل للعقل اليه والواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة فى الايجاد دين الله تعالى
بعين ما ثرها سواه غير معقول اى غير ثابت بالدليل العقلى وما ليس ثابتا بالدليل العقلى اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل
ولا يتحقق لا يجوز الفاظ عاقا وقد يتوهم اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة

قوله لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب تحرير سوق البحث وتشريح نظم العبارة فى هذه الحاشية يستقيم على ثلثة
وجه الاول ان يكون مستلزم خبر ذلك التوقف والجار بمجرورها والمعطوف على مدخولها اعنى لمحالية الحدوث
على تقدير الايجاب ولامكان استلزام المحال المحال متعلق بممنوع سند المنع والكلام مصبوب فى [illegible]
احدهما توقف الحادث على شرط حادث وان كان مبينا ونقيضه محال لكن المحال يستلزم محالا آخر فلعل هذا
الحدوث يستلزم عدم توقف الحادث على شرط حادث وان كان هو ايضا محالا والآخر توقف الحادث على شرط
حادث يمكن ان يكون مع فرض الحدوث للفعل المطلق وهو ما سوى الله تعالى على الاطلاق مستلزما لتقدم الشئ
على نفسه ضرورة ان الفعل المطلق ح يكون متوقفا على شرط حادث وهو ايضا من افراد الفعل المطلق
والشرط متقدم لا محالة على المشروط تقدما بالذات فاذن توقف الحادث على شرط حادث على تقدير
حدوث الفعل وهو العالم بجملته محال والثانى ان يكون الجار والمجرور مع ما فى حيزه متعلقا بالخبر وهو مستلزم
وتعليلا للاستلزام فتقرير العبارة ان ذلك التوقف على تقدير حدوث الفعل المطلق مستلزم لتقدم
الشئ على نفسه لكون هذا الحدوث المحال مستلزما لكون الحادث متوقفا على شرط حادث هو نفسه لا شئ
آخر غيره فيكون الحادث شرطا لنفسه ومتقدما على نفسه الثالث ان يكون الجار والمجرور اعنى لمحالية
هذا الحدوث على تقدير الايجاب خبر ذلك التوقف وامكان استلزام المحال للمحال مبتدأ آخر خبره مستلزم
لتقدم الشئ على نفسه فتقرير الكلام ان توقف الحادث على شرط حادث انما يستقيم لمحالية حدوث الفعل المطلق
ح محال ~~وامكان استلزام المح للمح مستلزم~~ واذا امكن هذا الحدوث لم يكن ذلك التوقف بالضرورة لحدوث
الفعل المطلق ح محال وامكان استلزام المح للمح مستلزم لصحة حدوث الفعل المطلق فيستلزم اذن تقدم
الفعل الفعل على نفسه بناء على ذلك التوقف ثم الحق ان المقدمة القائلة ان كل حادث موقوف على شرط
حادث ان اريد بالحدوث الحدوث الزمانى صادقة بكليتها وليس يلزم من ذلك الا اللانهاية بحسب تحليل
الحركة الدورية المتصلة لا ابعاضها التحليلية دون اللانهاية العددية وان اريد به الحدوث الدهرى كلها
ممنوعة بل انما يصح ذلك فى عدم نظام الكل واقدم اجزائه التى هو الصادر الاول وينتهى سلسلة التوقف
على شرط حادث عند الصادر الاول فتعرف ع ر ق

وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء فى ان المص اختار المذهب
الاول لكن قال بالوجوب قوله ويلزم قدمه اى قدم الفعل المطلق
الذى هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهى لا حاجة الى
التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله اذ لو كان حادثا لتوقف ح ذلك التوقف
مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لمحالية
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المح
للمح مستلزم لتقدم الشئ على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد
للتوضيح قلت لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين
احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايض التخلف عن الموجب التام
وان كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الايجاب الموجب بالمعنى
المذكور وحدوث اثره المطلق وايض ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله مستغنية هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وذلك غريب قوله ومحققه لا يخفى
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله واذ لو كان
حادثا لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك
كاف فان قيل مراد الش من القدم المذكور فى قوله ويلزم قدمه بالشخص او القدم
لجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اى بالشخص وحادثا اى بالجزء لتوقفه
على شرط حادث قلت لا استدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء

يعنى ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلى بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكن ثابت
بالاجماع والحديث الذين هما المعتمدان فيما لا سبيل للعقل اليه والواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة فى الايجاد بين الله تعـ
وبين سائر ما سواه غير معقول اى غير ثابت بالدليل العقلى وما لا يصح ثابتا بالدليل العقلى اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو بكـ
ولا يلتفت اليه بتجويز العاطل عاقلا وقد يتوهم ان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة

وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء فى ان المص اختار المذهب

يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكن ثابت
بالاجماع والحديث الذين بهما المعتقد ان فيما لا سبيل للعقل اليه والواسطة اى كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد وبين الله تعالى
وبين سائر ما سواه غير معقول اى غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل
ولا يلتفت لا تجويز الباطل ما قيل وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة
المتوقف على قدرة الواجب تعالى والاجاز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله تعالى مشتملة على مصالح
وحكم فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى لوجود الواجب
وفي هذا تأمل ع رق

بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع بامر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث
لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف الموجد في تقرير الدليل ما مر سابقا [قوله م] والغرض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد لكن العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث
المشهور الذى لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز
المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقولة اى لا دليل
عقلي عليه فيجوزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور وغير ملتفت
اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذى لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد
جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل وجه من معنى ما بالقوة
وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء
كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في
اخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة
ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد
الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول انتهى فهذا
لا ينافي في كون حركات العباد صادرة عنها قوله اى مع قطع النظر عن انضمام
الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر
عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة
على الذات ولا على الداعي ولا على العلم فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينفي الايجاب

لفظ الايجاب يمكن كونه مصدرا لبناء الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول اعني كونه موجبا بصيغة
المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل
على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا لوجوب الفعل عنه تعالى بقدرة وارادة غير منفكة وغير زائدة على
ذاته تعالى وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار ولمثال ذلك كونهما اما زائدة على الذات ومنفكة
عنها ايضا ولو بمعنى انفكاك متعلقها وقيل ما عين الذات كالاشعري واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون
ان الله تعالى على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في ذلك زعما منهم
ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء فنعم
ما قلنا انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل
محكوما عليه لوجوب الفعل عنه لا لكونه مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله تعالى بقدرته واختياره فهو موجب
اى مفيض لوجوب المعلول وقاهر لجميع انحاء عدمه حتى يصير موجودا فالمحاسبة لفظ الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه
صار موجبا لهذا النزاع ومفتاحا لاكثر التسبيع والافتراء والشناعة عند التحقيق في ذلك ٥ ع رق

بالمعنى المذكور ولا فلت لما كان المراد هو الايجاد الحادث على نحو الذى هو الاصلح
وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور ولا وان تحقق
الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع من الارادة التى هى
غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مرت الاشارة اليه وسياتى تحقيقها
انشاء الله تع قوله وهذا ما بقى من ان الوجوب بالاختيار الخ لقائل ان يقول
الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة على الذات ينافى القدرة والاختيار
الذى هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة
على الذات لا ينافى القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شا
فعل وان لم يشا لم يفعل لكن شاء فى الازل ففعل فيه بالمشية القديمة التى هى
غير زائدة على الذات وكذا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك الواجب
مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد فى الزمان كما حكم به المتكلمون
فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف
قاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان ممكن
ولزم للحكماء القول بامكانه فان الحادث فى ان الحدوث له علة تامة بلا شبهة
ولا نزاع لاحد فوجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه
فى الزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع العلل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق العقلاء
وبذلك يندفع كلام الحكماء عن المتكلمين فى جواز التخلف العلة التامة عن المعلول
قلت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل بين تحققهما زمان اصلا لا بحسب

الخارج ولا بحسب الوهم جائز عند الحكماء بل الزمهم ان يلتزمونه لما مر واما
تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمى كما يلزم من الحكم
بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحوادث
الزمانى فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذى يلزمهم التزامه اقول قد
مرت الاشارة فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو الموجب بالذات فان الذات
يقتضى احداث الحادث فى آن الحدوث لواسطة الارادة التى هى العلم
بالاصلح وسيجئ تفصيله انشاء الله تع قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل
هذا الترديد بناء على الخلاف فى ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل
قوله اعنى انضمام الارادة الخ اقول هذه العبارة والعبارة السابقة اى قوله
فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ايض
ليستا على ما ينبغى فانهما لا يناسبان الا على مذهب من حكم بحدوث ارادة
الفعل بعد حصول الشرايط فى ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة
اللايقة فى الاول هى ان يق فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل يجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفى الثانى هى ان يق ان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعنى الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل
الشارح تسامح فى العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافى ما ذكره بعد فى
شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدل على ارادته فانه يدل
على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المصنف

في شرح الاشارات لما كان تامل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج الى اثبات الشئ بسببه يتخصص الطرف الذي
يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا
مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح
كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمودى
هاتين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم
ان مختار المص هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم بالاصلح غير الذي على
الذات والابعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب
وليكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الآتية قوله واما حال وجود الاثر وحينئذ
يجب وجوده الخ ويمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر من حيث قوة دون هذا متحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم
ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد قوله يعني مختار
انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال اقول
لقائل ان يقول لا فرق على ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السوال

التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور
منطول المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل
اي القدرة الحادثة قبل او حين وجوده فذهب الاشعري الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير
القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع
بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان المقارنة
يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى
القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي الاحتياج الى القدرة
التي هي علة فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول
بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اورد عليه بانه ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف القدرة التي
هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو
مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في
اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل
وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال
الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لغو

بحثه لانا نقول ... كفى فى فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يق
ينتفى فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد
فى الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء امتحان انما يكون
فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظى
فانه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ التاثير سواء كان مع جميع
شرائط التاثير فى الفعل والكسب فى الفعل صح او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها
القوة التى يكون معه جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل
وان اريد بها القوة الناقصة التى يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما
يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثانى دالا على تحقق ذلك الاتحاد
فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار قول الثالث ولهذا قال ويمكن
اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال فى جواب من قال
شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير ففى حال العدم تحقق شرائط التاثير
فى العدم وفى حال الوجود تحقق شرائط التاثير فى الوجود فلا تحقق
القدرة فى حال العدم ولا فى حال الوجود قلنا لا ايسا عد هذا التوجيه
قوله ويمكن الخ والاولى فى توجيهه ان يق هذا قول من قال القدرة لا تحقق
فى حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب
المص بان القدرة على الفعل المستقبل متحقق فى الحال مع عدم الفعل
فى الحال فهذا رد على الاشعرية فى قولهم ان الفاعل لا يقدر على فعل قبل

وجوده **قوله** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى انه ليس شرط كون
انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان
يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيها اذ يمكن للقادر
ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلى مستمرا
ازليا لا ينافى تعلق القدرة باستمراره وايضا يكفى فى كون طرف النفى اثرا بمعنى
الاستتباع ان القادر ... لم يشأ فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل
الضد الذى هو العدم ففى هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين فى اخر
قوله اى قدرة الله تع شاملة لجميع الممكنات الخ لا خفاء فى ان الامكان
الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشئ ما لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور
بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن
باعتبار ذاته لا شئ محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون
عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تع حركات الاجسام ضرورة
ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة
الواجب المقرونة لجميع شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التى لها امكان
الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض

او سلطقا مع الاتفاق فی ان صدور غیر الحرکات من الجواهر انما هو من
الواجب تعـ واما قدرته علی الاطلاق فهی متعلقة بجمیع ما هو ممکن
الصدور عن الغیر قوله لانم ان الامکان علة المقدوریة آه لما کان
الامکان علة الحاجة الی المؤثر والتأثیر لا امکان له فی صورة الایجاب
بالمعنی المذکور سابقا باتفاق الملیین فلیثبت بذلك کون الامکان
علة للحاجة الی المؤثر القادر قوله ولو سلم آه لما کان مقدور المقدور
للشئ مقدورا له وجب انتفاء جمیع المقدورات الی الواجب بالذات
فثبت شمول تعلق قدرته بجمیع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلین
المعتزلة لن ینفوا امکان تعلق قدرة الواجب تعـ بافعال العباد بالنظر
الی مجرد ذاته بل انما ینفون تعلق الارادة بایجاد الافعال کما یعلم
من التامل فی ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء آه لا یخفی علیك انه
لا فرق بین المذهبین فی ورود المنع انما الفرق فی دفعه فان الاشعریة
لما اعتقدوا ان لیس التاثیر ثابتا لغیر واجب الوجود دفعوا منع
کون ممکن غیر مقدور للواجب تعـ بانه یلزم من کونه غیر مقدور له
تعـ عدم امکان صدوره عن الغیر فان کل ما یمکن صدوره عن الغیر
فانما یصدر عن الواجب بالذات واما علی مذهب المعتزلة فدفع
المنع المذکور بان یق کل ما یمکن صدوره عن الغیر یمکن صدوره عن
الواجب تعـ باعتبار کونه فاعلا ای بدون اعتبار کونه مریدا وعالما
بنظام الخیر ای لا یلزم من کون الشئ ممکن الصدور عن الغیر کونه متعلقا

بقدرة الواجب المستجمعة لجمیع شرایط التاثیر قوله نعلی قاعدة الاعتزال
علی قاعدتها لا یلزم الا جواز ان تکون خصوصیة المعدومات الممکنة
مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجمیع شرایط التاثیر بل من تعلق
الارادة لا جواز ان یکون الخصوصیة مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنی انه لو اراد ما له تلك الخصوصیة لم یقع بقدرته قوله وعلی قانون
الحکمة اقول علی قانون الحکمة لا یمکن ان یوجد ویؤثر الا واجب الوجود
بالذات وکل ما کان له امکان قبول الوجود فانما یوجد من الواجب
الوجود بالذات الذی هو باعتبار ذاته موجود فان الممکن الذی لیس
له فی حد ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالایجاد نعم قبول الوجود
وقبول الحرکات یتحققان عندهم فی الممکنات یدل علی ذلك ما نقل سابقا
من بهمنیار قوله جاز ان یستعد المادة هذا لا یوجب تجویز صدور ممکن
عن غیر الواجب تعـ قوله وعلی التقدیرین لا یکون آه لا یخفی ان المدعی
ان نسبة الذات مع اعتبار کونه عین العلم والارادة بالنسبة الی جمیع
الممکنات التی لها امکان صدور عن الواجب علی السواء وان نسبة
الذات من حیث هو بدون اعتبار کونه عین العلم والارادة بالنسبة الی جمیع
الممکنات التی لها امکان صدور عن الغیر علی السواء ولا خفاء فی صدق
هذین الحکمین قوله اعظمها الشنویة شبهة الشنویة هی ان الله تعـ خیر
محض فلا یمکن ان یوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر یقتضیه ودفعها
بان یق الاشیاء علی خمسة احتمالات الشئ الذی لا خیر فیه اصلا

علم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم [illegible] هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود لا يحصل منه العدم ولو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان قد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار المثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل ان يحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدأ مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون الشيء الواحد خيرا وشرا ولا كون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو الح بل بالعرض [illegible]

وثانيها الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الشر والخير
ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر فذات
الواجب بالذات لما لم يكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه
الا قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه الشرية
والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر
يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ لاشياء خيريتها غالبة وقد تفاخر
ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قوله
فكانهم ارادوا آه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان
قوله والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس بشر بل انما الشر
فيه فيزدان اوجد اهرمن وجميع الشر انما يصدر عن اهرمن قوله والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا آه اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون
خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملهما البعض
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد بهما
الخ والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق قال المص
والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه
الخلل والنقصان وتشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى
بالافعال ثم بواسطة تدل على علمه تعالى بذاته قال المص التجرد اي تجرد الواجب
وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير

محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن المهية
والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته تدل على علمه تعالى بافعاله
وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق لانه لا يظهر الا لاهل
التاله والذوق قوله واستناد كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما
يدل على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات كانت كلية او جزئية بعد ضمه
الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي
الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعمومه احدهما
ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء بذواتهم
بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره
ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه عالما لجميع
الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان
يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم
بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان
فياض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باحد من الوجهين
المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء
انما قال ذلك لانه بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي بل



ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل الدليل الذي يستدلوا
به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر
دليلهم قوله وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اي جاز عند المتأمل في اول نظره
والاولى ان يقرّ وجزّ والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان
يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي قوله
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز اشارة الى ان بعض العقلاء
نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه عالما بادلة السمعية
اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان الخطر بالبال
كون المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات
بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول اصل العلم
بان لا يكون معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الش بقوله و
ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مرّ فان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقرّ انه اراد من تمسك
في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان فح لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل آه
حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته

لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدرك ذاته يجب ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا يصح
ان يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما الامور المجردة
عن المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها
فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد
بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية
الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره
كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى
الموجودات هو الوجود المستغني عن المهية واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات
فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول قوله اضعف الموجودات ما حقيقته
القوة اشارة الى لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا
الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس
لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود
بالفعل وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من
ان التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم
بذاته وهو حاصل في شأن المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون

عالما بذاته وهو انه لو كفى فى كون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت
الهيولى التى اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هى هيئة لغيرها بل ماهيتها
لها وهى مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهى لا تغيب عن
نفسها ان عنى بالغيبة الواقعة فى تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة
عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشئ
عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب
عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل
الشئ بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن
الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل فى حد ذاته عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او
مستلزم له فالموجود بالفعل الذى هو موجود لنفسه اى غير قائم
بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقية من ان النور المجرد
عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد
فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته
فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد
بهمنيار
عن المادة هو غير محجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية
لذاته وعقلية لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول بيان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس ينعكس
الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة

فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
ومح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح
ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا بالفعل او بان
يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا كالحال فى المعقولات بالقوة التى
يحتاج الى مجرد يجردها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم
لا يصح فى المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شئ
حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فان
لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشاء عالميتها ليس الا تجردها وفى الجملة
حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم البارى تع بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل
ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب
فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل لذاته باعتبار ذاته قوله والثانى انه تع
عالم بذاته لا يخفى ما فى حل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل
عبارته على احد من المعانى الثلثة المذكورة سابقا قوله اما الاول فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل فى شانه تع لان
ذاته غير آه تقرير هذا الدليل على المنهج الذى فى المواقف وشرحه

هو انه تعـ يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور المهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل فيهما لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلان مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشـ عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانتقادات التي ذكرها صاحب المواقف وعقل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصـ بكل منهما حاصل قوله ويرد عليه انا لا نم آه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى على التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشـ فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته تحقق سوا من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصـ كما مر قوله فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير آه علم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى فالاولى في هذا المنع على تقرير الشـ ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته

غير غائب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فمم لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشـ فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور من عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر قوله واما ان العلم بالعلة يوجب العلم آه اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته تعـ علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما لجميع الموجودات كما قال الله تعـ الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي وليعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعـ وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصل شيئا بعد شيء الى ان تملاء دست كاغذ بل

علم ان العلم الاجمالی بالمعلومات عین ذاته ودفع ما یرد علیه من ان العلم
الغرض من هذا الکلام المقصد بما نقل عن بهمنیار والمعلم الثانی تحقیق کون العلم الاجمالی بالمعلومات عین ذاته تعالی مع تخالف الحقیقتین الواجبة والممکنة
عین المعلوم ای الذات ومغایرته بالاعتبار علی ما هو التحقیق وکیف یکون علمه تعالی بالممکنات عین ذاته تعالی علی سبیل الاجمال فکان علما وعالما ومعلوما
وتحقیق الدفع ان حضور ذوات المعلولات علی سبیل الاجمال فکان ذاته تعالی بهذا الاعتبار عین المعلومات ذواتها فی ذات الواجب بهذا المعنی قول العلم
حضور ذواتها بحسب
فلا تغایر العلم والمعلوم فکان ذات الواجب تعالی محل ما یصدر عنه مفصلا حتی ان العلم به من الالتفات
الثانی فهو الکل فی وحدة ویمکن دفع الایراد بان المراد من کون علمه تعالی بالمعلولات عین ذاته تعالی بذاته من غیر قیام صفة
ذاته وجمیع معلولاته علیه تعالی فافهم وتدبر

ما عنده تعالی اشد تجریدا انتهی ففی الشهود العلمی الکمالی کان ذاته تعالی عالما
بذاته وبجمیع الممکنات وعلما ومعلوما والتغایر بین هذه المعانی انما هو
بالاعتبار والی هذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال واجب الوجود
مبدء کل فیض وهو ظاهر فله الکل من حیث لا کثرة فیه فهو من حیث
هو ظاهر ینال الکل فی ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
وکثرة علمه بالکل کثرة بعد ذاته ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل
فی وحدة وثانیهما علم تفصیلی وهو عین ما اوجده فی الخارج وللک
ومراتبه اربع احدها ما یعبر عنه بالقلم والنور والعقل فی الشریعة
وبالعقل الکل عند الصوفیة وبالعقول عند الحکماء فالقلم الذی هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مکنون فیه عند الواجب فهو علم
تفصیلی بالنسبة الی العلم الاجمالی الذی هو عین ذاته واجمالی
بالنسبة الی باقی المراتب التی بعد هذه المرتبة وثانیها ما یعبر عنه
فی الشریعة باللوح المحفوظ وبالنفس الکل عند الصوفیة وبالنفوس
الفلکیة المجردة عند الحکماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ینتقش
فیه من صور الکلیات عند واجب الوجود فهو علم تفصیلی بالنسبة
الی المرتبتین اللتین هما فوقها وثالثها کتاب المحو والاثبات وهو
القوی الجسمانیة التی ینتقش فیها صور الجزئیات المادیة وهی
النفوس المنطبعة فی الاجسام العلویة والسفلیة فهذه القوی مع
ما فیها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود ورابعها

الموجود

الموجودات الخارجیة من الاجرام العلویة والسفلیة واحوالها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود فی مرتبة الایجاد والحاصل ان جمیع الممکنات
سواء کانت کلیة او جزئیة ~~وسواء کانت کلیة او جزئیة~~ وسواء کانت
صورا ادراکیة او موجودات عینیة حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
فی مرتبة الایجاد فهی علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلی التحقیق
المذکور یندفع الاشکالات الموردة علی القول بان العلم بالعلة یستلزم
العلم بالمعلول منها انه لما کان وجود العلة مغایرا وجود المعلول لحجة علی
القول المذکور ان حضورها غیر حضور معلولها فح ان استلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطریق الارتسام فی ذات العلة لزم
کون ذاته محلا للکثرة وکونه قابلا وفاعلا لشیء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطریق قیام المعقولات بذواتها فیلزم المثل الافلاطونیة
وقد ثبت بطلانه او بطریق اخر هو قیامها بامر اخر غیر ذات العلة فلا یکون
صورا علمیة للعلة لان الصور القائمة بغیر شیء لا یکون علما لذلک الشیء
ولو فرض ان یکون ذلک الامر آلة لادراک العلة کما ان الحواس آلة لادراک
النفس کان الواجب لذاته محتاجا فی ادراک المعلولات الی الآلة وهو محال
ومنها انه لو کان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان یکون جمیع ایجادات
الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الی علم بمعلول هو
عین ذاته تعالی وقد سبق ان حضور العلة مغایر لحضور معلولها اما اندفاع
السؤال الاول فبان یقال ان حضور المعلولات الموجودة فی الاعیان

بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى اما حضور الصور
الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او صور المعقولات فبطريق آخر
هو قيامها بامر آخر حاضرة بذواتها عند الواجب ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما الحضور
واما القبول ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله
في امر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع
الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلية التامة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد
المعرفة فان اريد العلم بالمعرفة هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو
عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي
هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعرفة العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم العلم
بالمعرفة سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي
والتفصيلي في العلم بالمعرفة ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا
الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم
للعلم التفصيلي بالمعرفة حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور واذ لا يلزم منه
سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه تعالى بالمعرفة علمه بالعلة

على جميع الايجادات واعلم ان للمشائين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه
الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على
نهج ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب
بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته
والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب
الوجود بذاته فهو بعينه مبدأ للوازم اي لمعقولاته بل ما صدر عنه انما
يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كما له انه بحيث يصدر عنه هذه
اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف
به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته
لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها
مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس
معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام
بهمنيار
وليس تجرده اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل تجرده
بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور
بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع
مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر



عنها مفصل المعقولات كما ان معقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
تعالى لما كان ظ كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب انكسيمانس الملطي
وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب
حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده آه
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته نعم وهو العلم الاجمالي
بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب
بالذات جوهر فيه جميع صورها في الممكنات وهو اختيار ثاليس الملطي
فعلى مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب نعم
بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم
الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين
لما في كل واحد منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه
ظ عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم
المتحد مع المعلوم نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين
ذات الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه
من صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المص فلم يتعرض ههنا
لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات

فهو

فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور
المذكورة من الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى
التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته
هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو
انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا
للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن
من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون
مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الاول
الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي
يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج
في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا و
اما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار
الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك و
المدرك والادراك ولا يتعدد الا باعتبار واما للمعلولات القريبة منه
فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات و
الادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال
ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو

اقول ما ذكره ان رح في جواب السؤال بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة آه ليس شرحا لقول المص والتغاير اعتباري بل شرحه ما بناه
على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة كما صرح به بقوله ولا يخفى ان بقوله حيث قال الى هذا دون ان يقول اليه او لا ذلك
لكنه حمل السؤال على كون العلم ليس النسبة وجواب المص على التنزل الا ان السند المنع المذكور بما لا يناسب مذهب المص وذلك هو جدا لكن
نفي شيء آخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي
للسؤال انما هو على ذلك فتدبر ع رق

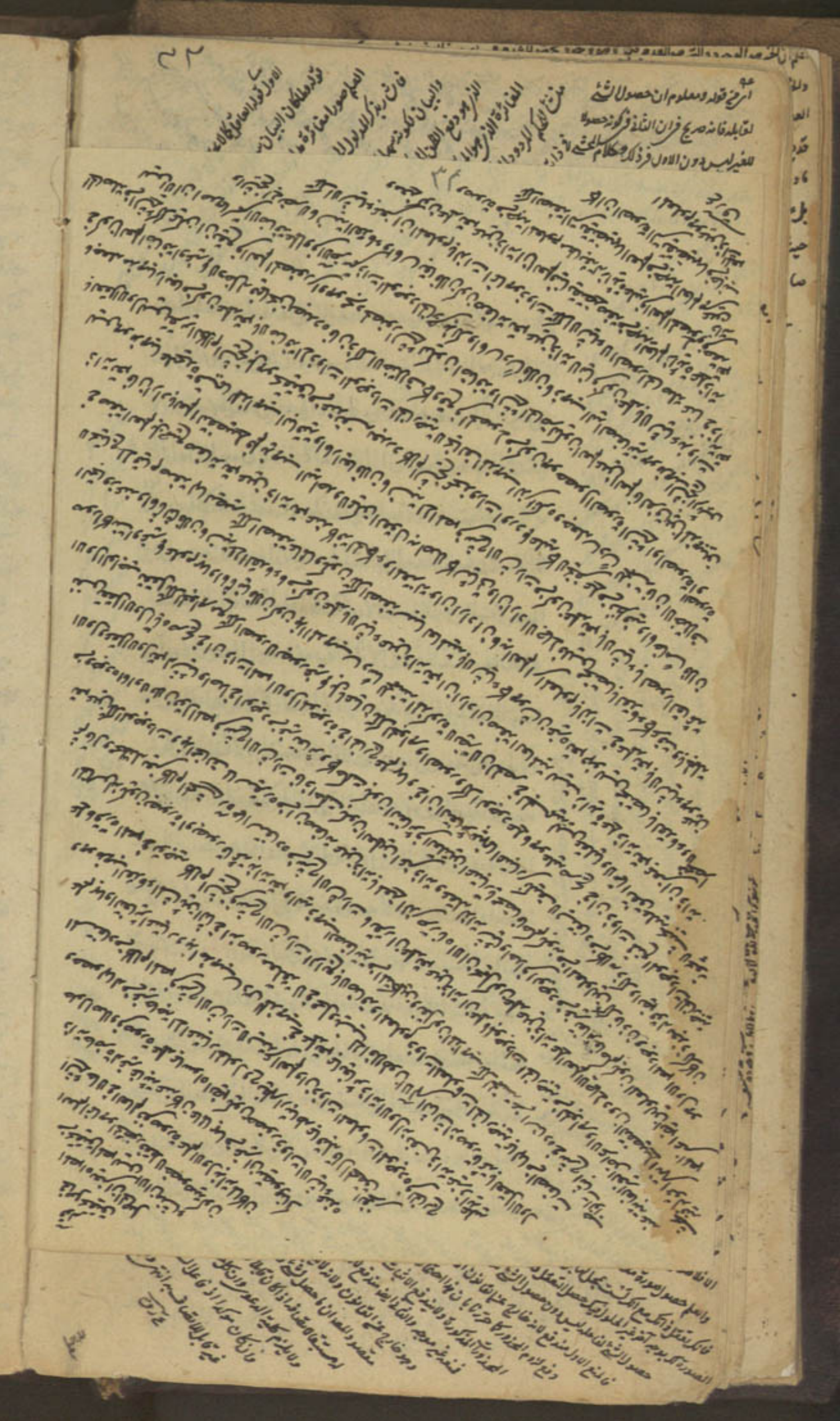
مختار المص روح الله روحه قال المص والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم
والمعلوم والعالم في علم الاول تع لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم
والمعلومات في علمه تع للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية
والصور الادراكية هذا الكلام جواب عن كل من سؤالين الذين احدهما
ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان
الاول تع عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك الثاني
معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي الى التغاير الذاتي وثانيهما
ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق التغاير
بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم
الاول تع بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكر والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها
فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث
هي منكشفة بذاتها له تع علم وايضا منهم من نفى عنه تع العلم بالعلم لاستلزامه
التسلسل ضرورة تغاير العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح
فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد
في علم الاول تع بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة قوله ومنهم من قال
الى قوله والى هذا المعنى اشار بقوله الانسب ان يقال ومنهم التزم ان
العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات

ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين
سابقا ان معقولاته تع صور متباينة متقررة في ذاته تع وذلك
لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك
مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
عن نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه
الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله

فی کونه حصولا لغیره لیس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلومات
الذاتیة للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غیر ان یحل فیه فهو عاقل ایاها
من غیر ان یکون هی حاصلة فیه فاشار الی هذین القولین بقوله ولا
یستدعی العلم صورا مغائرة الی اخره ولما کان البیان سهل الماخذ بادنی
توجه لم یلتفت الیه ودفع الظن المذکور لانه منشاء للحکم المردود المذکور
قال المص لان نسبة الحصول الیه اشد له معنیان احدهما ان حصول مجموع
المعلولات التی منها الصور الادراکیة لفاعلها العاقل لذاته المستقل
فی الفاعلیة اشد تاثیرا فی الانکشاف من حصول الصور الادراکیة
لعلتها القابلیة التی لم یکن علیتها الا بالمشارکة کما مر فیما نقل عن المص
وثانیهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء فی کونه
حصولا لغیره اولی من حصول الشئ لقابله کما مر نظیره ایضا فی کلام
المص المنقول ولا شك فی ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك
او منه او الحضور عنده لا حصوله فیه کما فی ادراك نفس الانسان الصور
الخیالیة الحسیة کما مرت الاشارة فی کلامه المنقول قوله وذلك بالوجوب
آه لم یذکر الش اللازم الذی هو المط ای قولنا لما کان حصوله لقابل
علما کان حصوله للفاعل علما بالطریق الاولی وقیل علیه ان ذلك غیر لازم
لان کون الشئ عالما بالشئ یقتضی وجود ذلك الشئ للعالم فی الشهود
العلمی ووجود المعلول فی الخارج وان کان لازما لوجود العلة فهو لا یرتبط
بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح

في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلومات
الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا
يستدعي العلم صورا مغايرة الى اخره ولما كان البيان سهل الماخذ بادني
توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشاء للحكم المردود المذكور
قال المص لان نسبة الحصول اليه اشد له معنيان احدهما ان حصول المجموع
المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية
لعلتها القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص
وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشئ لقابله كما مر نظيره ايض في كلام
المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك
او منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور
الخيالية الحسية كما مرت الاشارة في كلامه المنقول قوله وذلك بالوجوب
آه لم يذكر الش اللازم الذي هو المط اي قولنا لما كان حصوله لقابل
علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم
لان كون الشئ عالما بالشئ يقتضي وجود ذلك الشئ للعالم في الشهود
العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط
بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح

للعلم اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ولا يجدى تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل ان يقول ان هذا كما يقال
ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشاء الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشا الاتصاف به
بالطريق الاولى وهذا ما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضى العلم
بالشئ انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ
الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلى والعينى مدخل فى ذلك
الاقتضاء ولا خفاء فى ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل
بلا شريك الغير يقتضى الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق
النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لها
والحاصل ان منشا العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء
نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لهما
واما منشاء اتصاف الشئ بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف
لا مطلق الحصول سواء ارتبط بفى او باللام او من بخلاف منشأ العالمية
فانه ليس الحصول المخصص بالحلول فى المجرد بل ما هو شامل للحصول
عنده فحاصل تحقيق المصا انه كما كان علم الاول تع بذاته عين ذاته كذلك
يكون علمه تع بمعلولاته عين معلولاته فانه قال فى شرح الاشارات
بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه فى الحاشية السابقة علت



ان الاول تعـ عاقل لذاته من غير تغائر بين ذاته وبين عقله لذاته فی الوجود الا فی اعتبار المعتبرين علی ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة تعقله بمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنی ذاته وعقله لذاته شيا واحدا فی الوجود من غير تغائر فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنی المعلول الاول وعقل الاول تعـ له شيا واحدا فی الوجود من غير تغائر وكما حكمت بكون التغائر فی العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه فی المعلولين ايضا كك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعـ اياه من غير احتياج الی صورة مستانفة تحل ذات الاول تعـ عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول الاول الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية علی ما عليها الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجود علی ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعـ مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطة علمه تعـ بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعـ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى كلامه وليعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعی الاضافی المصدری الذی اشتق منه علم يعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشیء وهو العلم الحقيقی المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او

الغائب عنده او غير مختفی عنه كك وثالثها ما يقتدر به علی استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التی احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فيجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعی المصدری والعلم الذی يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقی وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقی كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنی ما ينسب اليه العلم الحقيقی سواء كان عين العلم القائم بنفسه او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل فی صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقی و ثانيها ان التحقيق المذكور الذی هو مختار المص يقتضی ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الی ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول فی الخارج وفيه تكلف مع انه اولی من ان يقال ان وجوده فی الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغائره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا فی الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالی المذكور الذی هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذی هو عين ذاته علم تفصيلی بالنسبة الی الصادر الاول واجمالی بالنسبة الی الجميع اما الاول فلان نسبة

العالم بذاته المقتضى لخصوصية شئ الى الشئ الذى يتميز به كنسبة الصورة

الادراكية المخصوصة للشئ الذى يتميز بها اليه واما الثانى فلما مرّ

قال صاحب الشفا فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشئ

الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس

كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة

لاعضائنا الى ان توجد فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها

فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء

الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب المط فى طى

الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السوال الثالث الذى

هو ان العلم الاجمالى الذى نسبته الى جميع المعلولات على السواء

لا يصح ان يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الاول ورابعها

انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية وانتقاء

بان يق ذلك جائز فى العلم الاجمالى وخامسها ان العموم قد صرحوا بان

العلم الفعلى هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجود

المنكشف بذاته هو العلم وانه فاعلم لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت

مادية وغير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة

او معقولة لاجراء الدليل المذكور فى كل منها بل هذا الدليل يجرى فى التغيرات

سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية قوله فاما ان يزول ذلك اه زوال

ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس فى الدار فى الآن المقدم او فى شئ

من الازمنة لا بان يعلم انه ليس فى الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافى

الموقتة ولا بان يعلم انه ليس فى الدار فى الآن الذى ليس فيه فى الدار فانه

لا ينافى كونه فى الدار فى الآن السابق الذى فيه كان فى الدار وعلى هذا

يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق

الزوال المذكور فى الواجب تع كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفى العلم

بالمتغيرات عن الواجب تع لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور

ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجراء

الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو

ان يق اذا لم يحضر عندنا جزئى باعتبار ذاته فى آن حضر عندنا جزئى

اخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئى الاول فى آن وجوده لزم التغير

فى علمنا والواجب تع منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من

حيث هى متغيرة لزم التغير فيه تع عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح

على هذا التقرير بصرفه عن الظ قوله لان العلم عندنا اه هذا انما

يناسب مذهب الاشعرى ولا يناسب التحقيق الذى هو مختار

المص فى العلم كما مر بل المناسب ان يق ان العلم عندنا نفس المعلوم

فالتغير فيه ليس الا التغير فى المعلومات ولا يلزم منه التغير فى ذات

العالم بل انما يلزم منه التغير فى الحضور الذى هو لازم للعلم وهو امر

اضافى اعتبارى وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب تع كتغير

الايجادات والياشاد المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله قال

اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا او ح يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بر ساعة الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه تعالى بهذا القول ولعول انعم لا يجوز ان يعقل كارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة وغيرة لكل الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية اقول الممنع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى

الحكماء علمه تعالى آه اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر
ضعف تأويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا قال
صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع
تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا محضا بل على نحو آخر نبينه فانه
لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة
غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب
اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وهي الحواس وكما ان اثبات كثير
من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول
يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف
عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف
عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي

الجزئي القائل حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده بل انما حكم بانه غير مدرك له بالحواس والالات المتجزية كما قررناه بل هو حاضر عنده شاهد له بنفس ذاته ووجوده العيني على الوجه الواقع في نفس الامر وهو مذهب اجل التوحيد والتنزيه والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالعجب كل العجب من المحشي المدقق انه فهم كلامه بهذا الا ما حكم به هو كيف وقد نص على ان احاطة علمه تعالى بالمتغيرات من الازل الى الابد دفعة وبالفاسدات والكائنات والمتشكلات بما هي عليها في الواقع من غير حاجة الى حاسة وآلة متجزية كحشا العام من العجائب التي يحوج الى لطف قريحة فلا يلزم منه نفي الانكشاف الذي هو كفر صريح ولا التصادم له بقولهم انه سبحانه وتعالى مبدأ لكل شيء وعليه والعلم بالعلة يلزم والعلم بالعلة ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات الآية ملا شاه شيخ

هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة فلهذا حكم الغزالي
وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات
الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه تعالى منكشفة
او لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود
عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين
ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل
صرح بان واجب الوجود مبدأ الكل وجود وبان لا يعزب عنه تعالى شيء
شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر
عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب
عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني
ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين
فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذات
باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد
العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها
انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه
كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث

ان جماعة من متعصبی الفلاسفة اتفقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم فی ذلك
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه
المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور المهية انما
يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص
ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك
وقيد المهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبنى على عدم علمه تعالى بهذا المخصص
وتأكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات
المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل
وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
فی المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث
لا يشذ عنه شیء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فی الارض
ولا فی السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلی لا يمنع فرض الشركة فكل
ما ندركه بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى يدركه بطريق التعقل
كما ان كثيرا من الصفات فی حقه تعالى نقص وان كان ذلك فی غيره
كمالا كالادراك التخيلی مثلا نقص فی حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى
بشیء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه
تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون فی الاشخاص المادية

ماليس

ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا
يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على هذا الوجه او لا وسواء طابق
الواقع او لا انتهى واقول فی تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأمل
لان حاصل التحقيق الذی هو مبنى ذلك التأويل ان يكون تشخص واحد بوجه
واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض
الشركة فيه بواسطة انه يدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير
مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه يدرك بطريق التعقل وههنا
ثلث احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا
وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوری ولا شبهة على هذا الاحتمال فی ان
هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا
منه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم
بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له فی تصحيح
التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون التشخص المذكور هو المعلوم
بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو صحيح فی بادی النظر
وان كان بثانی النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثانی
فی حكم الاحتمال الثانی فی البطلان وبالجملة لا خفاء فی ان علوم الممكنات
المتغيرة التی هی معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانتا
معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود لزم التغير فی علمه تعالى المتعلق بهما فی الشهود

العلمي العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له تعالى الا بالعرض
اى بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شئ باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذى يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي
قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها
عندها فنقول هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم فى ذلك لو قالوا بان
بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان كان فى العلم
المقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام المتأخرين فى التكفير
ليس الا فى العلم الذى هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية
التى لم يتحقق قبل الايجادات وان كان فى العلم الذى هو مع الايجادات
فكون المتشخص بذاته متحققا فى الاشخاص المادية لا يوجب خروجه
عن متعلقات هذا العلم الذى هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته
ثم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا
بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا
بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد به
العلم الذى هو حضور المتجدد الزمانى صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه بجميع الامور
الممكنة الموجودة آه فانه ان اريد به العلم الذى هو الحضور الزمانى
الذى هو باعتبار الوجود العينى فلم يخف على احد عند التامل فى كلامهم

انهم لم يثبتوا وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان
اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار
حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى
معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة
المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضر عند
النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذى نفاه الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفى كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى بجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها
باعتبار الحضور العينى ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل
فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قالوا فى الاشارات وهو قوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر
وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخسوف الجزئى ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك

ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقولون الظالمون علوا
كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكهما
باعتبار صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود
العيني ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل آه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا
لا دخل له في ما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في
المدرك فقد بينت حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما
يتعلق بهذا المبحث ما قاله المص في شرح رسالة العلم في تحقيق
العلم من ان الحكماء الطاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على
الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان تنكروا وجود
الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة
الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي هو مبدأ وعلة الاولى وعندكم
ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تعالى
بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه
الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى المقدمات المذكورة
اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة

السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما
يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه
يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون
وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها
بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان في الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده
او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك
الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان
معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله
او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما
على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او موجود
هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس زمانيا ولا مكانيا بل
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن
او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدامي وخلفي او تحتي
او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي

انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله فى هذا الكتاب فانه تع يعلم
الجزئيات على وجه كلى يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه
شئ منه ثم قال فى شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على
الوجه الجزئى المذكور فهو انما يصح ان يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
فى وقت معين ومكان معين وكان البارى تع يقال انه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه
عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك فى تنزيهه بل يؤكده وكذا
معنى نفى العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات
الجسمانية عنه تع لا ينثلم فى تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا
فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية انما يوجب التغير فى معلوماته
ومعلولاته والاضافات التى بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا
المحقق فى حد ذاته صحيح فى اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده
سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان
بعض معلولاته تع كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية
وكالحضور والغيبة عندهم غير معلوم له تع عن ذلك مع ان القاعدة
المذكورة يقتضى معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زمانية ونسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالمعية فى الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة

لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام فى زمان ولا يعرض لها التغير
زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه برى عن التغير
يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا خفاء فى ان نسبة جميع الازمنة
اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشئ الى الزمان يكون
على جهتين احديهما باختلاف ذلك الشئ كالحادث اليومى فانه فى اليوم
لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى لفقدانه فيه والثانى باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم فى اليوم لكونه معه فى الوجود دون الغد لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه فى
اليوم لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى والمستقبل لفقدانهما ح لا
لفقدانه وفى الزمان الماضى فيه لا فى الحال والمستقبل لفقدانهما
واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شئ من ذلك غير مسلم وكذا
قوله لا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم
ما هو معدوم فى الحال مع علمه بانه كان فى الماضى او يكون فى المستقبل
كما هو انا قد نحكم بعدم شئ فى الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا
موجود الآن حين كونه مع هذا الآن فى الوجود دون اخر فان الاشارة
الى الآن ليست حسية حتى يق ما هو برى عن الحاسة لا يصح ان يشير
اليه واما قوله لا يحكم على شئ بانه موجود هناك او معدوم فان اراد
بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد قم لانه ليس له

مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه لكنا ايض لا نحكم على شيء بانه موجود
هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى
مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما
قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته
تع غير معلوم له فان للجزئيات المتغيرة معلوم له تع بالاطلاع
الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجة
اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومتان
له تع بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران
اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور
في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم في قوله لانه ليس زماني ولا مكاني
واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص باحد من الازمنة
والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد في احد
الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
بذواتها عنده تع كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات
والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تع وبينها
كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات

التي بينه تع وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص
كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها
واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع
النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تع
لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم
ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم انه لم يحكم على
شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود انه تع منزه
عن ان يق بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته تع ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود هناك الى آخره فدفعه بان يق المراد الشق الاول من الترديد
ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايض لا نحكم على شيء بانه موجود هناك الى
آخره لا يخل بالمقص فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة
ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات على وجه كلي في
انه تع يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تع شيء منها
لا انه تع يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى
صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين اليه بحث
من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف
وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تع يعلم الجزئيات بوجه يشابه
الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الش في توجيه كلام المص وقال

قال الحكماء آه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص
كما لا يخفى قوله علمه تع ليس زمانيا آه اقول لا شبهة فى ان علمه تع بالجزئيات باعتبار
وجودها العينى وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العينى بل
الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى اى واقع فى الزمان فان الحوادث
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العينى
مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا نخ اما ان يكون تلك الحوادث بعينها
باعتبار الوجود العينى علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العينى زمانيا اى واقعا
فى الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا
وهو اما اجمالى هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات
باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئى فان قيل انها معلومة
على الوجه الكلى باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين
اللذين وقعا فى عبارتى المص وبعض الفضلاء واما تفصيلى فلا حاجة
فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجى
انما يعلم على الوجه الكلى فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون
معلوما بوجه كلى منحصر فى شخص وفى وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تع فلا اختصاص
له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تع بالحادث المتعلق بالحادث باعتبار
وجوده العينى مختص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات

الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال
الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع فى القرآن المجيد قوله اذ للحال
معناه زمان حكى هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا المذهب
الاشعرى وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المط
والصواب ان يق الحال زمان فيه وجودى وتكلمى والماضى زمان قبل
وجودى وتكلمى والمستقبل زمان بعد زمان وجودى وتكلمى قوله فمن كان علمه
تع ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذى هو عين ذات واجب الوجود
فلا حاجة الى هذا التطويل فى بيان ان الجزئيات من حيث هى جزئية
معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب
الا مذهب البعض الذى قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهب المص قوله فانه تع عندهم عالم بجميع الحوادث الجزئية آه لا شبهة
فى تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تع فى ذلك بل له علم آخر حادث وهو
الذى يعبر عنه عند الاشعرى بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف
الحادث حين الايجاد العينى كفر قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه آه لا خفاء
فى ان الزمان لم يتصف بالمضى ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة و
الصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه
العزيز قوله فالموجودات فى الازل الى الابد معلومة له تع آه هذا انما
يصح فى العلم المقدم على الايجاد العينى لا فى العلم بذوات الحادثات

باعتبار وجودها العينى فانه فى هذا العلم يحقق كان وكائن ويكون وسيكون
قوله بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها آه اقول لما كان كل منها حاضرا فى وقته
ولا يكون حاضرا فى الوقت المقدم على ذلك ولا فى الوقت المؤخر عنه
كان علمه تعم بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العينى واحكامها
الواقعة فى ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
نفى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
بحث لا خفاء فيه نعم كونها واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات
الخاصة كل فى وقته لا يتغير فيه لكن ليس هذا عبارة عن العلم الحدوثى
الذى هو عبارة عن الحاضر الحادث فى وقت وجوده العينى وان كان
مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضى نفى حضور الحادث الزمانى
فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم وانه يعلم الجزئيات على وجه كلى آه وقد عرفت ان هذا التأويل
غير مرضى عند المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة آه هذا انما يناسب
مذهب الاشعرى ومن يحذو حذوهم والمناسب لمذهب المص ان يق
واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة
الى آلة جسمانية وخلاصة ما حصل فى الابحاث المذكورة ان علم واجب
الوجود الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلى الذى بعده وهو عين الموجودات

العينية

العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب
نقصا فان ذلك التغير ليس فى العلم بالذات بل انما يكون فى العلوم
من حيث هى معلومات فالتغير فى الحقيقة وبالذات انما هو فى المعلومات
وفى العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من
لوازم عدم التغير فى العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة
الاطناب وسآمة الاصحاب لحققت مبحث العلم على الوجه الشافى لكن
ما ذكر فى الايماء عند المتأمل به هو الكافى قوله والجواب ما مر من ان العلم
تابع آه لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان
لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل
البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفى العلة المخصوصة لا يدل على نفى
العلة مطلقا قوله ولو سلم اى سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا للوجوب
كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد
ليست معلولة لعلم واجب الوجود تع وواجبة باقتضائه فالوجه فى
الجواب ان يق التالى المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير
والامكان فى ذاته اذ لا تنافى بينهما انما التنافى بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان يق الحادث اما فعل العبد او لا
ووجوب القسم الثانى انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم
الاول انما نشأ من الاسباب التى من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال

المص فى شرح رسالة العلم فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل وهو قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل يحصل
باسباب كلها مقدورة ومراده له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة
على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما
بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اى على ما علم واجب
الوجود صدوره منا وهو بيخز الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين قوله فقال
جمهور المتكلمين انها صفة آه قال المص فى شرح رسالة العلم المستند
فى اثبات حيوته تع ان العقلاء قصدوا وصفه تع بالطرف الاشرف
من طرفى النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل
ما لا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة لاسيما وهو لا
من الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليه
وعليهم السلم هل سمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقا
وكل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم والبارى تع واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل
الصغار يتوهم ان لله تع زبانيتين فانهما كمال لها فانها يتصور ان عدمها

ابتلاه العقرب ...

نقصان

نقصان بان لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما
احسبت والى الله تع المفزع انتهى هذا كلام حق دافع لقول من قال بزيادة
الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تع الحقيقية
عين ذاته قال بهمنيار الحى هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تع
بذاته ومعنى قولى بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحى هو ان يكون الشئ بحيث
يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين الاول ان يكون
وجوده هو حيوته والثانى ان يكون حيوة الشئ معنى زائد على وجوده
كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم
بانه حى لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت
ان انيته تع حيوته فان انيته هى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة
انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقى ما يكون الشئ باعتباره موجودا
فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى
عين ذاته كذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشئ باعتباره ذاته حيا موجودا
ولما كان واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته تع وكذا
حال باقى الصفات الحقيقية فى العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تع
ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل فى توجيه كون صفاته تع
عين ذاته تع ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر ولا بد
وهو عين ذاته تع لصحة الحمل والمواطاة يرد عليه ان هذه العبارات مما بعد

من الاسماء لامن الصفات مع انه صحة الحمل مواطأة مشترك بين الواجب
وغيره قوله ولها معنى اخر وهو ان يبقى الحيوة فى الحيوان صفة تقتضى الحس
والحركة الارادية قوله وليست زائدة على الداعى اه واعلم ان عند المصنف
هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التى هى امر لا يرجح احد
متعلقى القدرة على الاخر الا به ليست زائدة على الذات والا لزم التس
فى الارادة كما التزمه بعض المشائخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه
بعض المتكلمين وكلاهما محال لان فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد
طرفى المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها
تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار
كونه عليما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عليم بالنظام الاعلى
هو الارادة المرجحة قال المص فى شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة
الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا يكفى فى الصدور الا بعد
ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى يسمى
بالارادة او بالداعى وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد
احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قيل اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلية
بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن
قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر فى القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين
سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه
يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات

الفاعل يستدعى خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه فيكون
فاعليته وعليته بذلك عين ذاته فتأمل انتهى كلامه اقول خلاصة كلام المص ان
الارادة متعلقة فى الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة
فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل فى وقت معين فيما
لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون
مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل فى ذلك الوقت هو كونه اصلح على
نحو ما قال الحكماء فى نظام العالم وهذا هو بعينه ما قاله الغزالى فى جواب
للخيام حيث سال الخيام عنه عن مخصص ايجاد العالم فى الآن الذى
اوجده فيه وليس قبله زمان بعد ان سال الغزالى عنه من مخصص مقدار
الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير
حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى
فقال الغزالى وجود العالم فى الآن الذى اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات
النظام الاعلى قوله فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة اه قالت الاشاعرة
الى ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح فى هذا التعلق
فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وما نحن
من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص
قوله وان كان حادثا اى ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى
حادثة ويلزم التس قوله لزوم التس او تعدد القدماء لازم على اى حال
قد عرفت ان الداعى هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان

الارادة غير زائد على الداعي انما ايض عين الذات والا لزم احد الامرين
المذكورين فكلام الش ههنا في غاية السقوط قوله والنقل دل على اتصافه تع
بالادراك واقول مراد المص من هذه العبارة انه تع متصف شرعا بالادراك
اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نفس العلم
بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه
جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودهما العيني ولم يجئ فيها سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال
المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبّر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تع بالسميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه
تع عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجه الذي يدركه الحواس فيكون مدركا
لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل
على استحالة الآلات قوله يعني ان السمع يدل على كونه تع سميعا وبصيرا هذا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يق يعني ان السمع
يدل على انه تع متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم
المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تع بذاته يدرك جميع
المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه تع عالم بالمسموعات باعتبار

الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك بذاته عالم بجميع
المذوقات والمشمومات ومدركاته اللامسة وهذه الحجة لا يلائمها القول
لما كان معنى الحي فيه تع هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى
انه تع مدرك بجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان
كمال الحيوة لا يستقيم كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تع
وبهذا ثبت انه تع سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا
يدل العقل ايض على كونه تع مدركا سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت
استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تع انما يكون بالسمع
كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايض وما قال سيد
المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار نحوان مخصوصان من
العلم بالمعنى الاعم فان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين
مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الباري تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته
فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان
هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان
من العلم اللذان هما السماع والابصار فيكون هو بمنزلة السمع والبصر فعلى
هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد

قوله

القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلامه حق وهو
بعينه تحقيق المص في ادراك جميع المحسوسات على ما مر الاشارة اليه
ولا غبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع
من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد
المذكور من ان منع الشركة انما نشا من نحو الادراك الحسي فكلام المذكور
متغير كما لا يخفى قوله واذ لا سبيل الى بيان استحالة النقص اه لا خفاء
في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على الواجب
الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في استحالة هذين الامرين على
الباري تع قوله وذهب الشيخ ابو الحسن ووافقه المص في ان السمع نفس
العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين
على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو
السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم دون اثبات سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة
بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تع
مدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث
ح على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم

حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائهما كالذائق والشام واللامس فيحكم
برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان حقيقة
وطريقة المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل
كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايض كما لا يخفى فذلك هو
وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تع لا يكفي في الحكم بانهما صفتان
مغايرتان للعلم فبملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين
متعلقين بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصوصتين يعلم ان استعمالها
في الباري تع بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم قوله وذهب سائر المتكلمين
واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه
فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد على حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر
لان ذلك الفرق لا يمنع كونهما علمين مغايرين لسائر العلوم فان في
كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا يوجد في غيره واما ما قيل
من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك الحسي
بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس

بشئ اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري
بدون الحس كما مرّ الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ما مرّ
قوله والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المص والاولى
ان يق كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم
والقدرة قوله وعمومية قدرته آه يعني ان قدرته تعـ عامة شاملة لجميع
الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه
فعموم قدرته تعـ يدل على الكلام دقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
ثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما
بكلام دقيق قوله احدهما ان كلامه تعـ صفة له قد عرفت ان الكلام معنيين
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان
التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعـ عند المحققين فيكون قديما بلا
القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول
لكذب الصغرى قوله فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة
الى القدح فيه بل يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم
وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان التدافع بين ذينك
القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى
واحد وتوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه قوله فالحنابلة قالوا آه قيل انهم
لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه اهانة او
يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم

حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعـ وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه
مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر وهو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق
هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على مرادهم منه الحدوث
الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي
غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه والى
مراد الش ان قول الحنابلة بط بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل با
التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم العلم
البادي تعـ ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم
ايض والاولى الاعراض عن التاويل فانه جاز في اكثر المذاهب الباطلة
والتعرض له انما نشأ من التعصب المبرى عنه اهل الحق قوله حتى قال
بعضهم آه كفى شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم ان الجسم الذي كتب فيه
القران صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من التا
المذكورة لبعد صدور هذا الحكم عمن له ادنى مسكة قوله وافقوا الحنابلة
في ان كلامه آه هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح
المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض
الشر اهون من بعض وان مخالفة الظ اشنع من مخالفة الدليل قالوا
بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعـ وان المنتظم قول الله تعـ لا كلامه فان
كلامه تعـ هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث بالقدرة وان
كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة

لا محدث فان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث م

على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله معنى كونه متكلما انه خلق آه اى خلق
الكلام على قصد الالقاء من عنده تع واعلام الغير فاندفع ماقيل من انه
بمجرد الخلق لايلزم التكلم كما لايلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ماهو مذهب
الاشعرية تكلمه تع ولاخفاء عليك ان التكلم على تقدير هذا التعريف ليس
من الصفات الحقيقية فيكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية يعرف بانه امر هو مبدأ تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه فح هو نفس ذات الواجب عند المحققين فانه تع بذاته
قادر على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول
هذا اذا لم يجعل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل
ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ماهو من
الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح
عنه ان اريد بالتكلم ماهو من الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا ان كلامه
تع ليس من جنس الاصوات آه اقول قد عرفت ان للكلام معنيين
احدهما التكلم وثانيهما مابه التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تع ليس
من جنس الاصوات ان تكلمه تع ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد
عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لامعنى
لقولهم هو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف الا ان يصرف عن
ظاهره ولاخفاء فى انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته تع
وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعى الذى هو القدرة على تاليف

الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور مابه التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم
بذاته تع الا على القول بان الموجودات فى الشهود العلمى قائمة بذاته تع
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان مابه التكلم ليس قائما بالمتكلم الا فى الشهود
العلمى ويرد ايض عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ
الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تع واحد عندنا واما انقسامه الى الامر
والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فاذ هذا
الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى مابه التكلم الا ان يراد به العلم
الاجمالى الذى هو عين ذات الحق والعلم الانتزاعى الاجمالى الذى
هو منتزع عن ذاته تع ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
مابه التكلم معنى واحد قائم بذاته تع وهو مدلول الكلام اللفظى المركب
من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو غير زائد على ذاته
تع لاوجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لايصح الحكم بقيامه بذاته تع
نعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد الزائد على ذاته تع يصح الرجوع المذكور
وح لانزاع للمعتزلة معهم الا فى زيادته وتلك الزيادة لايصح الا فى العلم
الانتزاعى الزائد فى العقل قوله وقدحوا فى صغرى القياس الثانى وليعلم
انهم لم يقدحوا فى صغرى هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذى هو
موضوعها بمعنى الكلام اللفظى وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام
المذكور فى القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام المذكور فى
القياس الثانى بمعنى الكلام اللفظى والحاصل انهم ان جعلوا الكلام

فهم يصححون القياسين المذكورين
بان جعلوا الكلام المذكور فى القياس
الاول بمعنى الكلام النفسى م

المذکور فی الدلیلین بمعنی الکلام النفسی قدحوا فی صغری القیاس الثانی
وان جعل بمعنی الکلام اللفظی قدحوا فی صغری القیاس الاول وان جعل
معناه مختلفا فی القیاسین علی النحو المذکور لم یقدحوا قوله لان الکتابة
تصویر اللفظ قیل علیه انه لا یلزم من کون الکتابة تصویر اللفظ
بحروف هجائیة ان یکون المکتوب لفظا فان نقش الفرس علی الجدار
مثلا تصویر الفرس بالنقش ومن البین ان المنقوش لیس فرسا
بل نقشه المشعر به فکذا المکتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه
اقول لا خفاء فی انه لما کان الکتابة تصویر اللفظ کان اللفظ مکتوبا
ای مصورا لا محالة فان کون الکتابة عبارة عن تصویر اللفظ مستلزم
لکون المکتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جاریة بان
یقال ان الالفاظ مکتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة
علیها مکتوبة وبمقتضی هذه العادة ان یقال الکتابة تصویر اللفظ
والا فالحقیقة الکتابة تصویر الصور الدالة علی الالفاظ لا تصویر
الالفاظ ولا یخفی حال نظیر الکتابة کالنقش اذا نسب الی الفرس ونحوه
قوله وجوابها انه لا نزاع آه قیل فی هذا الجواب نظر اما اولا فلان
المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة علی ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحکموا بان ذلک من ضروریات دین نبینا محمد
صلی الله علیه واله ومن البین ان القیاسین المتعارضین المذکورین
جاریان فیه والاشاعرة ما قدحوا فی ادلتهم ولم ینکروا الضرورة المذکورة

بل سلموا ان القرآن بهذا المعنی هو المتعارف عند الجمهور وذکروا فی
معرض الجواب ان للقرآن معنی آخر لا یجری فیه القیاسان المذکوران وذلک
لا یجدی نفعا لظهور ان الاشکال فی القرآن بهذا المعنی ولا یندفع
عنه الاشکال بان للقرآن معنی آخر لا یجری فیه القیاسان المذکوران کما
لا یخفی واما ثانیا فلان مدلول الکلام اللفظی مسمیات الاسامی والعبارات
وهی لیست صورا ذهنیة کما ذهب الیه الحکماء لان المتکلمین ینکرون
الوجود الذهنی فهو من اعیان الموجودات کالسماء والارض ومن البین
ان بعض الاعیان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر
ولا یظهر لقیامها بذاته تعالی ولا بقیامها بغیره وجه وجیه انتهی اقول
هذا الجواب لیس جوابا عن جریان القیاسین المتعارضین فی کلامه تعالی
بل جواب عن قولهم ان معنی القرآن وکلام الله تعالی منحصر فی الالفاظ
والعبارات بالدلیلین المذکورین فان الدلیلین انما یدلان علی ان
القرآن والکلام یطلقان علی الالفاظ واما انهما لا یطلقان الا علیها
فلا یکون مقتضی الدلیلین ولا یخفی علیک حال قوله ومن البین ان
القیاسین المتعارضین المذکورین جاریان فیه فان الجاری فیه لیس
الا القیاس الثانی کما قال الشارح فیلزم منه انهم قدحوا فی صغری القیاس
الاول واما قوله واما ثانیا فلان مدلول الکلام آه فهو مندفع بان نقول
ان المتکلمین وان انکروا الوجود الذهنی لکنهم قد اثبتوا الثبوت بدل
الوجود الذهنی فمسمیات الاسامی والعبارات مندرجة عندهم فی الاعیان

الثابتة فهى عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تع على نحو قيام العلم
بالاعيان الثابتة بذاته تع فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ثم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظى امور متعددة فكيف يصح القول
بانه امر واحد فى الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا فى تصحيح
مذهبهم كما مر وسيأتى فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالى الذى هو عين
ذاته تع او يحمل المراد بمدلول الكلام اللفظى مدلوله بحسب الالتزام اى
القدرة على تاليف الكلمات فان ذاته تع بذاته قادر على تاليف الكلمات
والقائها وح يرجع الكلام النفسى الى التكلم الحقيقى الذى هو عين الذات
ويصير النزاع لفظيا قوله فكل واحد منا يسمع كلام الله ويدل عليه قوله تع
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا
كلام الله لكن لن نسمعه من الله تع بخلاف ما سمعه موسى علم فانه سمع
من الله تع اى يكون ملقى الكلام الذى سمعه موسى علم هو الله تع وهذا
هو وجه اختصاص موسى علم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الا خير
من الوجوه الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر فى
كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله انه سمع كلامه الازلى لا حاجة
الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من
الثبوت فى الازل على وجه الاجمال كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لان علم
ازلى هو عين ذات الواجب الوجود فيكون معنى قوله كلامه الازلى الكلام
الذى كان العلم به ازليا فيكون الازلى وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل

ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من
التاويلين المذكورين الجاريين فى الكلام اللفظى بل فى جميع الموجودات
فلا حاجة الى ذكره فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذى هو مسموع
بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العينى له معنيان احدهما اللفظ الدال على
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالى البرزخى على نحو ما نسمع فى المنام
او العقلى على نحو الالهام العقلى وثانيهما المعنى الذى هو المقصود بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالى ونظير هذا
ما قال من ان حقيقة الحمد هى اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ
الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها
وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظى
عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ
بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما
والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا فى الكلام ولا فى التكلم فان
قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظى بين الكلام اللفظى وبين الكلام
الذى هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى او مشترك معنوى
بينهما او مجازى وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحروف وايضا
اسمع موسى علم الكلام الذى بلا صوت وحرف بالمعنى الثانى بدون سماعه
بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت
اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على

اللفظى وعلى الذى بلاصوت وحرف بالاشتراك المعنوى فان معناه ماينبئ
عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة
كمعانى الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعانى المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او التحسر او التمنى كالانشائيات
فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق باشتراك المعنوى على ثلثة اقسام اثنان
بلاصوت وحرف ومن نظر الى ان معانى الالفاظ هى المنبئة عن الواقع
او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيهما بالحقيقة
وفى غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر
انّ الكلام لفى الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٭ ومنهم من ذهب
الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا فى ان اطلاق الكلام على معانى
الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راى المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما
من الكلام كما هو رأى الغزالى او بان يكون استعماله فى الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو رأى بعض الاشاعرة وسيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى واما الجواب عن الثانى فهو
ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضورى لمن القى اليه الكلام بالمعنى
المذكور الذى يتعلق به التكلم الذى هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو ان
يقال انه تحقق لموسى عليه السلام كلا السماعين فانهما يتحققان معا مادام الملقى اليه
متعلقا بعالمى الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق
له سماع الكلام بالمعنى الثانى وهذا هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب
عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكرتم انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام كل من له

اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع
بالاذان ايضا بايجاده تعالى اياه فى الهواء قلت على تقدير هذا التحقيق اخص
السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل
ان التكلم فى الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلى منه
القاء المعانى فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذى
بلاصوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى فى الوحى فانما هو القاء
المعانى اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلى المثالى او بلسان الملك
المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبى صلى الله عليه واله القاء الالفاظ
بتبعية القاء المعانى بايجادها فى الهواء وذلك الجواز هو عقلى فمتعلقات
تكلم البارى تعالى على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام
الالهى وهو الذى سمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسى القاء المعانى فى
القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله كما يرى فى الاخرة ذاته تعالى آه
سيجئ تحقيق ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة
على الرؤية قوله وهذا على مذهب من جوزآه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر
ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضورى ولهذا يصح
تعلقهما بغير المحسوسات قوله لكن سماع غير الصوت والحرف آه قد عرفت
ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضورى للمخاطب على ما يلقى اليه
فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال فى هذا
المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع

المخاطب على المعانى التى هى الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة او لا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها فى جهة
مخصوصة **قوله** وثانيها انه سمع بصوت آه لا اخفاء فى انه اذا كان سماع
الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت محققا فى الاعيان لان الصوت
باعتبار الوجود العينى انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقى لا محة فلا يسمع
الا من جهة مخصوصة نعم عند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول
غاية ما فى الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلى المثالى
فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين فى
الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثانى ان
المسموع انما سمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون
بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه
صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع فى المنام من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلى المثالى فحصل الجوابين واحد
ولا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد
منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اى سواء اعتبر وجودهما
العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى وح يكون حاصل الجواب
الاول ان المسموع انما هو المعانى الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون
وجودها المثالى وحاصل الجواب الثانى ان المسموع هو الالفاظ باعتبار

وجودها المثالى وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
فى الاعيان بايجاده تعـ بدون كسب المخلوق ولعل الشـ حمل الجواب
الاول على هذا المذكور **قوله** وثالثها انه سمع آه هذا الجواب ليس موافقا
للنقل المذكور من انه علـ سمع من جميع الجهات وايضـ على هذا الجواب
يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهودة والطور وليس كذلك
فان الوحى على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان تحقق الالفاظ
باعتبار الوجود الخارجى الذى هو المحقق فى الهواء ليس شرطا
للوحى قبل ظهوره فى لسان الانبياء عـ وايجاده تعـ اياه فيه وان جاز
مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلى **قوله** وانما الكلام هو المخترع
فى اللسان الملك هذا الاختراع لا نجم اما ان يكون فى عالم الملك اى عالم الشهادة
المثال او عالم الملكوت وعلى الثانى استعمال اللسان انما يكون على سبيل والبرزخ والمجردات
التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظ كلام اهل الشريعة اما الحكماء
والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام
المنزل او لا لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال فى
الملكوت مقدم على الانزال فى العالم المثالى المقدم على الانزال الملكى
ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ فى عالم الملكوت انما هو وجود ظلى
عقلى كما ان وجودها فى العالم المثالى وجود ظلى مثالى وهو الوجود الذى
يسمى الاشراقيون ما فى عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل

ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحوا
من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتباره انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار
موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققه
في العالم اللطيف الذي سمي بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا
العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم
المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها
اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي
حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر
الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم
الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته متصفة
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة
وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات
ومغائر بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية
التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا
لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة
في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام
اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة هذا هو

منشأ لما افاده محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين
الذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى
قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي
هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين
ذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو
معاني الالفاظ الموجودة في الذهن من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية
او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي القديم الذي
هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب وظني
ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي
هو امر مغائر للعلم والقدرة وغير زائد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته تعالى يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته
تعالى من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان
يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية بالاعتبار قوله احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي

وقد عرفت ان الكلام الحقيقى الازلى انما هو بمعنى التكلم الحقيقى الذى
هو عبارة من كون الواجب بحيث يقتضى القاء الكلام اللفظى او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما تكلم به اى العلم الاجمالى الذى هو غير زائد
على ذاته تع فح يكون معنى الكلام الحقيقى الازلى الكلام الحقيقى الذى
هو ازلى العلم فوصفه بالازلى وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى
عليك ان المعنى الاول كاف فى الاعتداد المذكور فلا حاجة فيه الى
اعتبار المعنى الثانى الذى فيه ارتكاب تكلف فى الوصف بالازلية
لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول آه لا يلائم الا المعنى الثانى قوله
والجواب ان كلامه تع فى الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تع
فى الازل انما هو التكلم الحقيقى الذى هو غير زائد على ذاته تع او العلم
الاجمالى بما يتعلق به التكلم وهو ايض غير زائد على ذاته تع قوله ويحقق
هذا مع القول بان الازلى مدلول الكلام اللفظى آه قد عرفت ان الحق
ان الكلام الازلى انما هو بمعنى التكلم الحقيقى او بمعنى العلم الاجمالى
بمدلول الكلام اللفظى وبذلك يندفع التعسر الذى ذكره قوله وكذا القول
بان المتصف بالمضى آه لا خفاء ان المتصف بالمضى ومقابليه هو المعنى
الذى هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محة فالمدلول
الذى هو ازلى ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالى الذى هو غير زائد
على ذاته تع فوصف المدلول بالازلى انما هو وصف بحال المتعلق كما مر

غير مرة فلا تغفل وسياتى زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم
لا شبهة فى انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالى بمدلول الالفاظ وبها
فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام
اللفظى انما هو المدلول الالتزامى الذى هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون
الكلام الازلى الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلى الذى هو غير
زائد على ذاته تع فح يندفع التعسر المذكور عن كلامهم بلا تمحل قوله
واجاب عنه عبد الله آه هذا صريح فى ان المراد بالكلام الازلى ليس
الا معنى التكلم الحقيقى الذى غير زائد على ذاته تع عند المحققين او العلم
الاجمالى بالكلام الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار
هذين المعنيين فلا تغفل قوله قلنا هو اراد انه امر واحد آه لا يخفى عليك
ان هذا ايض انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلى احد من المعنيين
المذكورين فحاصل كلام الاشعرى ان الواجب الوجود لذاته متكلم فى
الازل ولا يحتاج فى تكلمه الى امر زائد على ذاته تع فذاته تع من حيث
يقتضى القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان
ذاته كاف فى احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تع علم اجمالى بما تكلم
تع به فذاته كاف فى التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود
باعتبار اندراجه فى المعلومات بالعلم الذى هو غير زائد على الذات
فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة
المثالية للمعانى الالفاظ وفى التكلم يحتاج الى اللسان وفيما به التكلم يحتاج

الى الخيال او ما فى حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته
متكلم فتكلمه تع غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات فى العلم
بما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تع هو منشا الانكشاف
الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود
الاجمالى ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود الى العلم الاجمالى
بهما ولذا قيل الكلام النفسى القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون
كلام الله تع هو الكلام النفسى باعتبار انه ثبت فى صقع الربوبية فى مكمن
الغيب نحوا من الثبوت العلمى على نحو العلم الاجمالى وتنزيله عبارة عن تعلق
الظهور به فى عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ فى كلام الشهرستانى
فى تصحيح كلام الاشعرى وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقق المعانى
المذكورة بل نزاعهم ليس الا فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تع
الاجمالى بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون فى ذلك وغاية توجيه الاشعرى
ان يق لذات الواجب تع تكلم ازلى غير زائد على ذاته للتكلم الازلى ما
يتعلق ذلك التكلم فى الازل وهو الكلام الازلى وكفى فى تحقق التكلم
الازلى علمه تع الازلى بما يتكلم بها فالعلم الازلى بما يتكلم به هو ما يتعلق
التكلم الازلى ولا نعنى بالكلام النفسى الا ما يتعلق به التكلم وفى هذا التوجيه
تمحل فان التكلم الازلى لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلى ونهاية
تاويل كلامه ان يق يحقق فى الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة فى الاعيان وعلمه بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسى فالكلام

فنسبة ذاته تع الى ما به التكلم ح

الصقع هو الشخص الذى بلغ فى حد البلاغة والفصاحة وقيل الصقع هو الجانب والطرف رجل صقع اى بليغ صحاح

النفسى عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلى على العلم بالكلام
اللفظى الذى هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة
وايضا على تقدير صحته انما يصح فى العلم الذى هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالى المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين
المذكورين فى معنى الكلام الازلى لا يصح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد آه والتحقيق ان ذاته تع بحيث يقتضى التكليف
والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تع بذاته يقتضى التكليف
وان ذاته تع منشا للتكليف حكم بان المعدوم مامور فى الازل بمعنى ان
منشا الامر محقق فى الازل ومن نظر الى استعداد الامر الازلى وهو منشا
الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل
حكم بان المعدوم ليس مامورا فى الازل قوله السادس ان الكلام آه جميع
هذه الادلة انما تنهض فى الكلام اللفظى باعتبار وجوده العينى دون معناه
باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلى
هو التكلم الحقيقى الذى هو امر واحد غير زائد على ذاته تع او العلم الاجمالى
بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد
على ذاته تع عند المحققين قوله فيصح اتصاف البارى تع بالتكلم بمعنى خلق
الحروف الدالة آه الاولى ان يق بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى
وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام
للمخاطبين وهو امر اعتبارى واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يقتضى

القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذى
هو صفة لذاته تعـ وهذا صفة غير العلم والقدرة **قوله** والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به الكلام آه اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب
اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العينى انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام
ولو فى محل آخر آه لا خفاء فى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام
على قصد الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة آه لا يخفى ما فيه
فان المتحرك من قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
فى جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظائرها **قوله** بل وان علمنا ان موجده آه
لا يخفى ما فيه فان الايجاد المأخوذ فى تعريف التكلم هو الالقاء على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففى الصورة المذكورة الملقى هو
المتكلم فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعـ
قوله فالكلام القائم بذات البارى تعـ آه قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعـ
هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعانى ومعانيها
الدالة على الصور آخر بناء على التعميم المذكور فى كلام الغزالى فان كلا منهما
حادث **قوله** فالمعنى الذى نجده فى نفسه ونيدور فى خلده آه لا يخفى ما فيه
فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعـ كالالفاظ

وعلى هذا يقع انكار المصـ رفع الله تعـ درجاته فى موقعه فان اطلاق الكلام
على معانى الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصـ والنفسانى
اى الكلام النفسى القديم وهو معانى الالفاظ غير معقول فان قيل
مراد من قال بالكلام النفسى القديم ان العلم الاجمالى بالكلام قديم قلت
هذا تأويل فيه ارتكاب مجاز فى مقابلة الخصم المحقق فيشم منه رائحة النفسانية
والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان فى قول المصـ والنفسانى فى غير
معقول حيث لم يقل وكلام النفسى او النفسى ايماء لطيفا بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التمحل الاتم عن النفسانية والتعصب **قوله** وقد شرحناه
فى مبحث المسموعات آه قد ذكر فى ذيل المبحث ان المعنى النفسى الذى يدعون
انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك
مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان
هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام
فى الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور **قوله** فالشيخ الاشعرى لما قال آه
اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام الذى هو المعنى النفسى على الكلام بمعنى التكلم اى كون الذات
بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تأويل الى ما ذكره
صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة الاخرى
قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول
الالتزامى الذى هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقى فلا

فى ان لافرق بينه وبين اللفظ فى كونهما حادثين وفى التاويل الى العلم فان
اللفظ مثل قال فرعون والمدلول المطابقى سيان فى الحدوث قوله
واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا الدلالتها اه اقول المتبادر المشهود
فى استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة
كونه حقيقة فيها ولذا قال المص فى شرح رسالة العلم الاصل فى
الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد
دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يتحصل الا بعد
العلم بالمعانى وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف فى الذهن حتى يمكن ان
يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام
على ذلك التقدير فى الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمين
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام
الوحى فمنهم من قال انه هو العلم ~~ومنهم من قال انه هو العلم~~ ومنهم من قال
انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد
محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم قال
انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون
فى معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل فى الكلام الى ان معنى
من المعانى المغائرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه
المجازى كمعانى الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد
فى حق عيسى ع وكلمة القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

وقال امير المؤمنين ع انا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو
المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعانى فان
كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما
فى الاخبار او مشعرا للطلب ونحوه كما فى الانشائيات وتلك الحكاية وذلك
الاشعار انما يوجدان بالذات فى معانى الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا
من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذى ينقسم
الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معانى الالفاظ الموضوعة
فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضى الطلب و
الصدق والكذب انما يعرضان للمعانى بالذات وكذلك اقتضاء
الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعانى وايضا اذا قيل فى الامر بالقيام
مثلا بالعربى او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات
وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معانى الالفاظ المؤلفة
الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام
بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالى كما اختار الطائفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء
الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع اما من
قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب

من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادة على العلم ان له ضميمة
قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة
الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون انه اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم
لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا آه واعترض انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تع
والاصوات القائمة بالحنجرة الحقيقة حتى يصح ان يبقى تلك الاصوات
قائمة بذاته تع من غير ترتيب وفينا مرتبة لقصور الالة ثم قال ذلك
المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة
التكلم القائمة بذاته تع صفة هي مصدر تأليف الكلمات وان كلامه تع
هي الكلمات التي هي مؤلفة له تع بذاته تع في علمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم
ظ فان كلام غيره تع معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم
لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من
ان كلامه تع علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس
مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من

الاشعري من ان كلامه تع انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري ولما كان علمه تع واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع
الوجوه كان كلامه تع ايض واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف
من اللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى اقول في دفع
الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي
بالمعنى المذكور صفة له تع ليرد الاعتراض المذكور مبنيا عليه بل انما صرح
بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تع وما اراد به نحو قيام الصور
العلمية بذاته تع على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه
القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تأملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا
تأملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال انه كلامه تع القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما
مر الاشارة اليه وما قال العلامة النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان
(وهو نظام الدين الاعرج)
على ان كل صوت فانما يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو
جارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كمال قديم نطق
وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما ان ادرك وعلم من غير قوى وعضو
ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان
كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فضل وحكمه عدل انما يصح على قول
من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود

العينى فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحرف قائما بالجسم وايضا قوله
فالكلام القديم آه انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدرى
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه فى العلم القديم
وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعالم
النيسابورى ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذى عليه فى
الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود واحد وتنقيحها
يحتاج الى مقدمة وهى ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال فى شرح رسالة العلم
فى بيان المسئلة الثانية عشر وهى انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا
ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقائلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافى السكوت والآفة
اى القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى
فى الازل وان اراد به كون الشىء ذا كلام تعلق به قدرة القائل القائمة
بذلك الشىء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به فى الازل كما قال المص فان
تحقق الكلام فى الازل كان اتصافه تعالى به فى الازل وان كان كلامه
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به القدرة على القاء الكلام الى المخاطب
على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به فى الازل

مستلزما

مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان
التكلم الكمالى هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام
الاشعرى ان الكلام القديم الذى هو ضرورى فى اتصافه تعالى بالتكلم
فى الازل انما هو العلم بالكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فى اطلاق
الكلام والعلم بمعنى الكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فيه او العلم
بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب
ان يحمل على العلم الاجمالى ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب
الاشعرى وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة فى تصحيح
مذهب الاشعرى انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالى به الذى تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص
لا ينكر ذلك التأويل بل كلامه ليس الا فى عدم الاحتياج اليه فاعلم
ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية
ومن العبارات وقعت فى الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد
فى لوح محفوظ ومثل قوله انا انزلناه قرآنا عربيا فان تينك الآيتين
تدلان على ان قرآن الذى كلام الله تعالى نزل من العلم الى العين فالمندرج
فى العلم الاجمالى القديم هو القرآن الذى هو كلام الله القديم باعتبار
هذا الاندراج فى العلم وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف بينهما انما هى فى العبارة قلت لا شىء من هذين الباعثين
توثيق عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام فى المبحث

كلام الله حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذى ذكره الش ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل يعرف
حقيقة اعنى انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن
الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما هو
صفة حقيقة قد عرفت ما فيه قوله قد ذلك امر خارج عن طور العقل اقول
ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجى لما باعتبار
الوجود العقلى والعلمى او الظلى والمثالى فليس خارجا عنه وبهذا الا
قيل ان كلام الله بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقى الذى
هو غير زائد على ذاته تع وهو كونه تع باعتبار ذاته بحيث يقتضى
الاوامر والنواهى وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذى
يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذى بينه تع وبين المجرد
القدسى وهو القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى و
ثالثها التكلم الذى هو القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد بواسطة
القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تع فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم
النفسى الذى هو القاء الواجب تع الى النفوس المجردة الاحكام
والاخبار وخامسها التكلم المثالى الذى هو القاء الالفاظ المتاليه
الدالة على المعانى المقصودة الى النفوس الانسانية فى عالم المثال وسادسها
التكلم الذى هو القاء الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة الى النفوس
الانسانية فى عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لائق به بمعنى ما به التكلم قوله وهو

المتعلق بالكلام فى علم الكلام اقتصرنا بما مر من تنقيح هذا الكلام فى هذا اللوام
فان علمه عند الملك العلام قوله قائما بذات الله تع وهو مكتوب قد عرفت
ان المراد من ذلك القيام الاندراج فى علم الله تع المقدم على الايجاد
فان قيل يمكن ان يق ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته
تع بدون تاثر ذاته تع منه واستكماله تع به قلت هذا انما يصح عند من
قال بالتغاير بين ذاته تع وصفاته ولم يقل به الاشعرى ويمكن ان يق
ان الاشعرى لم يقل بالتغاير فى الصفات الكماليه واما فى غيرها فهو قائل
به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظ
ان يكون الاشعرى قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعرى
من ان الكلام النفسى امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد
مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم فى الكلام بمعنى التكلم او فى العلم
الاجمالى بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج فى
العلم الاجمالى قوله والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف
اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظى
الذى ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام
الذى التزمه المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجى وقديم باعتبار
اندراجه فى علم الواجب تع القديم فلا وجه المعدول عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف
مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتى المصحف

ان الكذب فى الكلام آه وذلك لان الكلام المصدرى عندهم بمعنى التكلم بالفعل
والكلام بمعنى مابه التكلم ليس الّا الالفاظ الدالّة على المعانى فالكلام بمعنى
التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعانى قوله وهو سبحانه تع
لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب
النافع لا يخرج من كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه مّا ومعنى قوله
لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعل ليوافق المدعى قوله اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى اقول القاء الكلام اللفظى وايجاده على ثلثة
اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء معنى المقصود منه وثانيها
ايجاده مع قصد القاء معنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به
بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظى الكذب فى الكلام النفسى الذى
هو الصفة القائمة بالذات الّا فى الصورة الثالثة لا فى الصورتين
الاوليين فلا يلزم النقص فى الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات
الدالة على المعانى الكاذبة فى الاجسام وهذا خلاصة مقصود السيد
المحقق قدس سره قوله ولما كان الكلام النفسى عندهم مدلول الكلام
اللفظى قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظى المطابقى ليس صفة لذاته تع
كالكلام اللفظى ولا امر لواحد بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تع
هو العلم الاجمالى بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام
اللفظى الذى هو من الافعال النقص فى الصفة اذ لا يلزم من العلم المقصودى
بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص فى الادراك لكن لقائل ان يقول
فى مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تع
منزّه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا آه لا يخفى
عليك ما فيه من المنع الظ قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا فى الوجه
الاول آه اقول لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول فى اجراء
جواب الش ولا يندفع منهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه فى هذا الو
اذ يقّ كذب الكلام اللفظى انما يكون بكذب الكلام النفسى فلو كذب
الكلام اللفظى لزم كذب الكلام النفسى وكذبه انما يكون قديما المذكورنا
فى الدليل قوله فلئن يجوّز واحدوث صفة اللفظى اقول تجويز حدوث
كذب الكلام اللفظى الذى لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسى
على ما زعمه الش مستلزم لتجويز حدوث كذب الكلام النفسى وهو بط
لما مرّ من الدليل فالحق فى دفع هذا الجواب ما مرّ قوله فلا بدّ ان يقوم
به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعى ينتزع
من ذات الواجب باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور
الانتزاعية اى كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست
الا فى العقل لا فى الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الا
فان اراد المص بقوله وبقى الزائد نفى الزيادة على الذات كان مراده به

نفى الزيادة فى الخارج اى ذات الواجب تع باعتبار ذاته سرمدى
وباق لا بانضمام امر اليه فى الخارج وان اراد به نفى الزيادة على الوجود
الانتزاعى كان مراده نفى الزيادة بالذات بناء على ما مرّ ولا يخفى عليك
ان الاخير لا يلائم جعل قوله نفى الزائد معطوفا على قوله سرمديته
قوله وليس ايض عبارة عن الوجود بل زائد عليه لعل المراد منه ان البقاء
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقض بالحدوث
ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة لا خفاء عليك انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على
الذات مطلقا اى فى كل من ظرفى الذهن والخارج اتجه عليه انّ
الدلائل المذكورة لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته فى الخارج وانّ
الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود
يدل على نفى الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفى
الزيادة فى الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل
التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايض
ان كلام المص ليس الا فى عدم زيادة السرمدية التى هى اخص من البقاء
وكلام الش فيما نقله وذكره لا انما هو فى عدم زيادة البقاء الذى
هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ
ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء هى بعينها دالة على عدم

زيادة السرمدية اجراها فى عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه
جريانها فى عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار المصنف
السرمدية فى التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان
لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله احدها ان المعقول منه استمرار
الوجود وهذا الدليل لو تمّ لم يدلّ الا على عدم الزيادة على الوجود لا
على الذات كما هو المط لا يق لما كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود تع
ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين على الذات
لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعى الذى هو مغاير
للذات فباعتبار الدليل الاول الذى ذكره الش يكون كل منهما عبارة
من الوجود الانتزاعى المستمر فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعى
الذى هو زائد على الذات فى التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
عدم الزيادة فى الخارج لتمّ ذلك الدليل قوله والشريك يعنى وجوب
الوجود الذى هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف التى قد تمّ
الاشارة الى وحدتها التى هى بديهية حدسية يدلّ على نفى الشريك
فى الوجوب اى لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود
من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار
المراد اما ان يقتضى التعدد واما ان يقتضى الوحدة وعلى الاول لزم
تحقق الكثير بلا واحد وهو بط فتعين الثانى ضرورة ان لا اقتضا
احدهما يقتضى الاحتياج الى الممكن الذى لا اقتضاء له اصلا وايض

لاخفاء فی ان ذلك الاحتیاج یعود الی اقتضاء حقیقة محض الوجود ای الی
اقتضاء وجوب الوجود ولما کان حقیقة وجوب الوجود یقتضی الوحدة
لم یکن مشترکا وهو المط وایض اما ان یکون حقیقة وجوب الوجود مقتضیا
لان یکون بعین الذات الموجود المتعین او یکون شرط التحقق فیه وعلی
التقدیرین لا یتحقق بدون ذلك المتعین وان کان لغیره مدخل
فی تحققه فیه و ذلك الغیر ممکن لا محة ولیس فی الممکن اقتضاء باعتبار
ذاته فیعود هذا القسم ایض الی اقتضاء حقیقة وجوب الوجود لحقیقته
یقتضی الوحدة ونفی الشریك وایض حقیقة وجوب الوجود الذی
هو محض الوجود یجب ان یکون بصرافته ومحوضته موجودا ولا یتصور
فی محوضته المعنی الواحد التعدد لتساوی مراتب الاعداد فوق الواحد
فی العددیة فواجب الوجود موجود واحد لا شریك له فی محوضته
المعنی الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شریك
ونظیر وایض صرف الوجود من حیث هو موجود لا یتوهم کثرة و
تعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته و لا یتکثر من حیث هو
موجود وهو المط اذ لا نعنی بوحدة الواجب الوجود الا کونه موجودا
بدون الکثرة ولهذا قیل ان الوحدة فی الواجب الوجود من لوازم
نفی الکثرة وفی غیره نفی الکثرة من لوازم الوحدة وایض حقیقة الوجود
المحض لا یمکن ان لا یقتضی عدم کثرة الافراد والا لکان لغیرها مدخل
فی ذلك الاقتضاء وغیر محض الوجود محتاج فی التحقق الی الوجود فیعود

اقتضاء ذلك الغیر بالحقیقة الی اقتضاء الوجود فاذا کان الوجود المحض
یقتضی عدم کثرة الافراد کان باعتبار ذاته واحدا لا شریك له وهو المط
وبالجملة جمیع براهین اثبات وحدة الواجب موقوف علی اتحاد حقیقة
الوجود ای الوجود الحقیقی الذی هو باعتباره یحقق الموجودات و هو
الذی یعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بدیهیة حدسیة و هذا
اظهر من الشمس عندی فان الوجود الحقیقی الذی باعتباره یکون
الموجودات محققة هو شمس عالم العقول والنفوس بل نور السموات
والارض وهو فی غایة الظهور وبه ظهور کل شئ وادراك کل ذی ادراك
وکك وحدته بحسب الحقیقة ظ عند کل من له وجدان صحیح وقدمر
تنبیهات کثیرة علیها فیما سبق وبذلك یندفع شبهة ابن کمونة الذی
یا برائها صار افتخار الشیاطین ولیرجع الی البراهین المشهورة فی الکتب
فنها الدلیلان المذکوران فی الشرح احدهما انه لا یمکن تعدد الواجب
والا فالتعین الذی به الامتیاز ان کان نفس المهیة الواجبة او معللا
بها او بلوازمها فلا تعدد وان کان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتیاج الواجب فی تعینه الی امر منفصل لان الاحتیاج
فی التعین یقتضی الاحتیاج فی الوجود اذ الشئ ما لم یتعین لم یوجد
انتهی اقول المراد بالمهیة الواجبة حقیقة محض الوجود فان الوجوب
هو تاکد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقیقی لیس زائدا علی
حقیقة الواجب لا فی العقل ولا فی الخارج وایض قدمر التنبیهات علی ان الوجود

الانتزاعي بالوجه الممكن بديهي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود
الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر
واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها
مح بالبديهة والاقسام الثلثة الباقية مستلزم للمط فاندفع ما اورد الشارح
تابعا لافتخار الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
فان قوله الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر
ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة
فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله
وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد
به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور انتهى
اقول ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة
الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي
وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره وبملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فعلى هذا نقول مراد المستدل بالدليل عن قوله الماهية الواجبة الوجود
الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل بالبديهة والثلاثة الباقية

مستلزمة للمط واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يبقى لا انفصال بين
ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره في الجواب
فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو
عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات
ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته
موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين
بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة
احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول
خلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب

الذی هو الوجود الحقیقی الذی هو الوجود المتأکد الذی یکون الواجب به
موجودا والتعین الذی یتشخص به الواجب الواحد لزوم اولا وعلی
الثانی جاز انفکاک کل من الوجود المتاکد والتعین فلزم جواز تحقق
التعین بدون وجوب الوجود وهذا مستلزم لکون الواجب ممکنا
وعلی الاول یلزم احد من الاقسام المذکورة بعضها مستلزم للمط
وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الش بقوله اقول قوله لزم تقدم
الوجوب علی نفسه ضرورة تقدم العلة علی المع بالوجود والوجوب
فیه ان تقدم العلة علی المع بالوجود والوجوب انما هو علی تقدیر کون
المعلول موجودا خارجیا والمع ههنا لیس کک لما سبق ان الوجوب
من الامور الاعتباریة ولو سلم فالموقوف مغایر للموقوف علیه لان
احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود التعین انتهی اقول
ذلک الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الحقیقی
المتاکد الذی یحقق الواجب باعتباره ولا شبهة فی تحققه فی الخارج
لکونه عین حقیقة الواجب کما مر سابقا فاندفع المنع الاول وکذا المنع
الثانی لان وجوب الذات لیس الا وجوب وجود الذات اذ بدون
الوجود الحقیقی یحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود علی نفسه
علی تقدیر کون التعین علة لوجوب الوجود وایضا یندفع عن الدلیل
ما ذکره الش بقوله وایضا قوله اما ان یکون بین الوجوب والتعین
لزوم اولا ان اراد بالتعین الواحد المعین من التعینین نختار ان

لا لزوم بینه وبین الوجوب قوله ان جاز انفکاکهما لزم جواز الوجوب
بدون التعین قلنا مم وانما یلزم لو لم یکن هناک تعین آخر وان اراد
بالتعین احد التعینین لا علی التعیین فقوله وان کان التعین بالوجوب
او کلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله
لان التعین المع لازم غیر متخلف قلنا مم لکن لزوم احد التعینین
لا ینافی التعدد انتهی اقول ذلک الاندفاع لان المراد هو الشق الاول
وهو ان یراد بالتعین الواحد المعین من التعینین ولا خفاء فی انه
اذا لم یتحقق بینه وبین وجوب الوجود لزوم جاز انفکاک کل منهما
عن الاخر فجاز انفکاک التعین وهو بط وذلک یکفی فی اتمام الدلیل
ولعل اللزوم یشتبه بالتلازم عند الش ولا حاجة الی اعتبار التلازم فی
اتمام الدلیل المذکور بل اعتبار اللزوم کاف فیه نعم یرد علی الدلیل
المذکور بانه لا حاجة فی تتمیمه الی اثبات محالیة جواز الوجوب بدون
التعین المعین بالدلیل المذکور وهو قوله لان کل موجود متعین بل
یمکن اثبات محالیة ذلک الجواز بان یق لما جاز تحقق الوجوب بدون
التعین المعین فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان یکون تلک العلة هی
ذلک التعین المعین فلزم المحذور المذکور واما ان یکون تلک العلة
امرا منفصلا لزم امکان الواجب فعلی هذا التقریر یمکن اعتبار کل
من اللزوم والتلازم فی اتمام ذلک الدلیل ولا خفاء فی توجه نظیر
الایراد الذی اورده الش علی الدلیل الاول علی هذا الدلیل ودفعه

ما مرّ من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزّه عن المهية
وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي وقدمرّ التنبيهات عليه
في مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب
الوجود اذا كان صفة لشئ وموجودا له فاما ان يكون تعين وجوب
الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشئ المعين فلا يوجد في غيره
واما ان يكون كونه صفة لهذا الشئ المعين معللا بامر غير وجوب الوجود
فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد واجب
الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود
فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان تكون
امر الذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان
لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين
بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب وموجب غير
الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه سبب
فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات ثم
ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية

انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود ح لا يخ اما ان يكون بقولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى
حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها وان كانت له
حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه
ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا به يجب هف فان
الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود
بالذات محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك
المهية عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان يمكن
فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته محقق واجب الوجود وان لم
يكن تلك المهية فاذن ليست تلك المهية مهية للشئ المشار اليه بالعقل انه
واجب الوجود بل مهية لشئ آخر لاحق له وقد فرضنا مهيته لذلك الشئ
هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية معنا
ان الانية والوجود لو صار للمهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشئ آخر
وهو مح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان
يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا مح فنقول ان كل ما له مهية غير
الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة من الانية مقام الامر المقوّم فيكون من اللوازم ولا يخ اما
ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شئ آخر

ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كان الانية
يتبع المهية ويلزمها بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان
متبوعها موجودا بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها
هف فبقي ان يكون الوجود لها من علة وكل ذي علة هي معلولة وسائر
الاشياء غير الواجب فلها مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة
الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهية
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة يوجد به ثم
ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواحد
ما هو واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته ومعناه اما مقصود
عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة واجب الوجود
لاجلها هي هذا المعنى المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لشيء غير هذا
فلا يمكن ان يوجد بغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة المعين لهذا
المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا عن
غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود
الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى وبسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان
بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود

الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فيما اذا انحا الفصل له
فاذا لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان
الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه
بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به
الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج
اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في
مهية ما هو كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا
الظهور فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له قال
بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان
كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما
ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان مهية الجنس
ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اما بالفصل والعرض لا يفيد مهية
النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث مهية الجنس والنوع الوجود وفرض
دخول فصل وعرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض
يفيد مهية النوع فالموجود الذي لا سبب له ان عرض له جنس وفصل
او مهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض
يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا
ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهيته انيته لا يتكثر بالفصول

والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بذاته وقال في الالهيات ان واجب
الوجود لذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنورد ما مر على وجه مختصر
وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته
وكان شرطا فيه ان يكون مثلا آ لم يصح ان يكون غير آ فلا يكون واجب
الوجود بذاته الا آ واذا كان بسبب ما صار آ كان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود لغيره تمت
هذه الرسالة الوجيزة في
شهر ربيع الاول
سنة ١٨٥
تمت العبد الفقير المحتاج الى رحمة الله الجليل عبد الغني الكاتب ابن خليل
غفر الله لهما ولوالديهما ولكل من قرا الفاتحة عليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الواحد القديم الذي خلق الخلايق والهم الحقايق وبيّن
دقايق الخير والشر وخصص من بينهم نوع الانسان باية التكريم وفضله
بتعليم البيان بفضله الاشمل وكرمه الابهر وعلّم ادم الاسماء كلها
بكمال الجود وغاية الاحسان وامر الملائكة بالسجود له واوجبه
على الاعيان تفضيلا وتعظيما لابي البشر القادر العليم الباري
بديع الاشكال وغرائب الصور وواهب العقل ومفيض القوى
والقدر العادل الحكيم الذي انعم ما انعم لفوايد ظاهرة لمن تامّل
واعتبر ولغرض العبادة والمعرفة بصائب الراي وثاقب النظر وبعث
الرسل وانزل الكتب لتاكد الحجة على المكلف وتقرر الدعوة الى نعيم
الجنة والتحذير عن اليم العقوبة وجهنم نار سقر وعيّن لهم الاوصيا
لحفظ ما شرعوا وبيان ما اجملوا من الحكمة لمن تاخر صلوات الله
عليهم اجمعين وعلى سائر المعصومين ما اضاء الشمس وانار القمر
خصوصا على محمد خاتم النبيين واله الطيبين الطاهرين شفعاء

يوم الحشر اما بعد فيقول العبد المفتقر الاصغر الى الملك الغني
الاكبر المتمسك بعد النبي صلى الله عليه واله بالعترة الطاهرة والكتاب
الانور خضر بن محمد بن علي الرازي الحبلرودي سمته دون المقر المجاور
بالغري حرم مولاه ولي الله الاعظم قالع باب خيبر اصلح الله الجواد
المنان حاله ونوّر بانوار حقايق العرفان باله بالنبي ص الاطيب
واله الاطهر هذا كتاب مفتاح الغرر لفتح الباب الحادي عشر
والاطلاع على انواع انوار حدايقه والكشف عن استار ابكار غرائبه
واصناف الزهر منتزعا الحياض رياضه بزلال البيان الواضح
الكافي كماء المطر ومزينا لغصون اشجاره المثمرة بثمار السعادة
باضافة فوايد كالفرائد لمزيد العلو ونمو الثمر مختصر شرحنا الكبير
المسمى بجامع الدرر لانطوائه على خلاصة مباحث كلامية شريفة
وزيد نكت حكمية لطيفة واجوبة مشبهة من خالفنا ومن كفر
اعتراضا كانت على ادلتنا او اثباتا بالمعتقدة المنكر والله اسال
ان يجعلهما نافعين للمرشدين وذخرا الى يوم الفزع الاكبر بكرمه
وكرامة السادات الاربعة عشر عليهم سلام الله كنسيم الصبا في صبح
السحر ما هطل سحاب الرحمة وانهمر ودوام دولة الامام الحجة
القائم المنتظر وظلال رافته علينا غاب عنا او ظهر عجل الله فرجه
ونصره على الاعداء وبه عليهم انتصر وعلى اعدائهم وظالميهم لعائن
اللاعنين من الاولين والاخرين عدد الحصى واوراق الشجر والمدر

توب السلامة ولم يتذكروا وندموا فى القيامة على ما فعلوا فلم ينفعهم
الندامة ولم يغتفر قال الشيخ العلامة الاعرف الاشهر جمال الملة و
الدين حسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
الباب الحادى عشر وهو الملحق بالابواب العشرة التى فى الفروع والدعوات
واصلها مصباح المتهجد فى العبادات بطريق اهل بيت النبى صلعم
الذى هو المذهب المعتبر فيما يجب على العامة المكلفين عينا دون
الكفاية من معرفة اصول الدين فالواجب ههنا ما يكون جمله سببا
لاستحقاق العقاب وتغييره فانه مدخل فى حصول الثواب وتفسيره
بما اذا فعل الانسان استحق لفعله المدح والثواب واذا تركه
استحق الذم والعقاب خارج عن طريق الثواب لان ذلك تفسير
للفعل الواجب والكلام فى المعرفة هى ليست فعلا بل انفعال او كيف
وكذا الواجب على العين هنا ما يجب على كل مكلف معرفته بعينه
ولا يكفى عرفان البعض عن عرفان غيره والواجب على الكفاية بخلافه
لانه اذا اما فعله البعض لم يسقط على الباقى او سقط والمكلف هو البالغ
العاقل والمعرفة ان كانت تصورا وهو حصول صورة الشئ فى النفس
مجردا عن الحكم او ادراك صورة الحاصلة فيها كذلك وجب ان يكون
مطابقا للامر نفسه وان كانت تصديقا وهو الحكم على الشئ ايجابا
او سلبا اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وجب ان
يكون جازما ثابتا مطابقا للواقع لان المعتبر فى الاصول هو اليقين

واذا انتفى الجزم كان التصديق ظنا واذا انتفى الثبات كان تقليدا واذا
ان انتفى المطابقة كان جهلا مركبا والاصول فى الاصل جمع اصل وهو
ما يبنى عليه غيره والدين هو الجزاء ومنه كما تدين تدان وانما سميت
شريعة الرسول صلى الله عليه واله دينا لاشتمالها على ترتب الجزاء
على الاعمال كالحدود فى الدنيا والثواب والعقاب فى المآل
وتسمية الامور الخمسة التى هى التوحيد والعدل والنبوة والامامة
والمعاد وعلم الكلام الذى عمدته بيان هذه الامور باصول الدين
لان عمدة الشريعة الكتاب والسنة وهما موقوفان عليها باعتبار
الحصول والبقاء وذلك لان ثبوتهما موقوف على ثبوت قادر
حكيم عليم منزل الكتب ومرسل الرسل للدعوة الى دار الجزاء وبقاؤهما
موقوف على وجود امام معصوم حافظ لهما عن التغير والتبديل
ثم اعلم انه اجمع العلماء المتصفون باليقين من الطائفة المحققين
كافة على وجوب معرفة الله من انه موجود واجب لذاته وصفاته الثبوتية
كاتصافه بالعلم والقدرة وصفاته السلبية كنفى الجسمية عنه و
العرضية وما يصح عليه وما يمتنع من الافعال الحسنة والقبيحة
وهذا اشارة الى باب العدل بخلاف ما فى الالفية فانه اشارة
الى الصفات الثبوتية والسلبية لذكر العدل والحكمة دونهما
والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد المجرد متعلق بالمعرفة
اى اجمعوا على وجوب معرفة هذه الامور حاصلة بالدليل الذى هو

ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر عقليا كان او نقليا لكن مع رعاية ضابطة
وهو ان كل ما يتوقف عليه ثبوت النقل لا يجوز اثباته بالنقل كالقدرة
وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل
كاعادة غير المكلف الذى لا له ولا عليه وما عدا هذين يجوز اثباته
بهما كالوحدانية ولا يكفى المعرفة الحاصلة بالتقليد الذى سبق
تفسيره وكيف لا وقد نطق القران المجيد بذم اهل التقليد فى
مواضع والذم انما يكون على ترك الواجب او فعل ليس بجائز
وانما خصصنا العلماء بعلماء الطائفة المحقة اعنى الامامية الاثنا
عشرية لان الاشاعرة لا يقولون بامتناع شئ عليه تعـ حتى انهم
جوزوا عليه تعـ ان يدخل جميع الانبياء والمقربين فى النار ويخص
نعيم الجنان بالكفار وينسبون اليه جميع الافعال الواقعة حسنة
كانت او قبيحة ويعتبرون التقليد ولا يجعلون الامامة من اصول
الدين والكلام فى الاصول وتفسير الاجماع ههنا باتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله والصحيح ان قصد باهل
الحل والعقد المجتهدون من علماء اهل البيت خاصة واما ان
حمل على ما يعم العامة ايض كما فعله البعض فغير صحيح لما ذكرنا فان
قلت المعارف المذكورة قد يكون تصورية وقد يكون تصديقية
والدليل انما يجب به التصديق فلم خص بالذكر بلا انضمام
التعريف الذى هو كاسب التصور اليه او لم يذكر لفظا يعم الكاسبين

كالنظر

كالنظر قلت ذلك تنبيه على ان المقصد الاصلى المعارف التصديقية
دون التصورية فان مقاصد العلوم المدونة هى مسائلها التى
ادراكاتها تصديقات فالمقصود فى تلك العلوم هو الادراكات
التصديقية واما الادراكات التصورية فانما تطلب فيها لكونها
مباديا وسائلا الى التصديقات هذا واذا وجب معرفة هذه
الامور باجماع اهل الحق واجماعهم حجة علينا لامتناع خروج
الحق عن اهله ودخول المعصوم فى غيره فلا بد من ذكر ما لا يمكن
ولا يجوز جهله على احد من المسلمين من الاصول الخمسة وادلتها
ومن جهل شيئا منه جهلا بسيطا بان لا يتصور اصلا او جهلا
مركبا بان يعتقد خلافه خرج عن ربقة المؤمنين وهو الايمان
الجامع بينهم كالربقة الحقيقة التى هى الحبل الجامع للبهم المربوطة
فيه وذلك لان الايمان هو التصديق القلبى واللسانى بكل
ما جاء به النبى صلى الله عليه واله وعلم مجيئه به بطريق تواترى
والجاهل بما مضى جهلا بسيطا او مركبا ليس مصدقا بذلك لانه
اما غير متصور له فلا يمكن التصديق به لان التصديق فرع
التصور واما مصدق بنقيضه والتقليد لا يكفى بالاجماع
واذا خرج عن ربقة المومنين صار مذموما واستحق العقاب
الدايم من مالك يوم الدين لان استحقاق الثواب موقوف على
الايمان فمن لا ايمان له لا يستحق الثواب فى وقت فيكون مستحقا

للعقاب دائما اذ لا ثالث لهما بالنسبة الى المكلف واعلم ان وجوب
معرفة الاصول المذكورة بالدليل لا يوجب معرفة خصوصية العبادات
المذكورة في هذا الباب اذ الدليل اعم منها ولا دلالة للعام على
الخاص باحدى الدلالات الثلث فباى وجه استدل به على ذلك
كفى سواء عبّر عنه بعبارة عربية او عجمية او غيرهما وان وجوب
النظر والاستدلال عند اهل الحق عقلى لا سمعى بوجهين احدهما
ان معرفة المنعم واجبة عقلا ليمكن شكره ويندفع الضرر
المظنون به وهي متوقفة على النظر ولا يتم الا به وما يتوقف
الواجب المطلق عليه ولا يتم الا به فهو واجب كوجوبه اذا كان
مقدورا اما توقف المعرفة على النظر وعدم حصولها الا به فامر
مركوز في الفطرة ولذا نرى كل عاقل في كل زمان ومكان اذا عنّ
له ما يجهله فزع الى النظر ولو كان هناك طريق اخر لاتفق من بعضهم
الفزع اليه وما يذكر من الالهام والتصفية وغيرهما فمتوقفة عليه
ليميز صحيحها من فاسدها واما وجوب مقدمة الواجب المطلق
فلان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا
لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم
التكليف به حال عدمها وهو مح وعدم وجوب المقدمة وان لم يكن
يوجب عدمها لكنه يجوّزه فيلزم منه جواز المحال والتكليف بالمحال
محال لان صدوره عن الفاعل ممتنع وكل ما هو كذلك فهو لا يطلب

وعلى

وعلى تقدير جواز الطلب فهو غير واقع لانه ممتنع لذاته وفاقا ويلزم وقوعه
على تقدير ان لا يكون المقدمة واجبة لو فرض وجوب معرفة الله تعالى
وفاقا الثاني ان وجوب النظر لو كان شرعيا لزم انتفاء كونه شرعيا وكل
ما يلزم انتفائه على تقدير ثبوته فهو مح بالضرورة بيان الملازمة
ان وجوبه لو كان شرعيا لتوقف على ثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف
على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه وثبوت دلالة
المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة والنظر في المعجزة
يتوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة فهو مشقة لا يرتكبه
العاقل اذا خلي وطبعه وانما يرتكبه اذا علم انه يذم بتركه قصدا
مطلقا فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر
فلزم الدور ولزم منه انتفاء كونه شرعيا فيكون عقليا وهو المط
فان قيل يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر في المعجزة
فيعرف صدق الرسول ولئن سلمنا ان النظر متوقف على وجوب النظر
لكنه لا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به
عليه وهو جائز ولئن سلمنا ذلك فهو مشترك الالزام اذ المكلف
لا ينظر في معرفته تع ما لم يعلم وجوبه عقلا ولا يعلم وجوبه عقلا ما لم
ينظر فلزم الدور قلنا جواز النظر في المعجزة من غير معرفة وجوبه بط
لا يفيد لان النظر اذا كان جائزا كانت المعرفة المتوقفة عليه ايضا جائزة
لا واجبة لانه اذا كان وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب المقدمة

كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدم وجوب الشئ بحكم عكس النقيض
هذا خلف وتكليف الغافل الجاهل بوجه الطلب غير جايز لان الاتيان
بالمكلف به لا يتصور بدون القصد اليه على وجه الامتثال والغافل
عنه يمتنع منه قصد الامتثال ومجرد صدور الفعل لا يكفى بل لا بد مع
ذلك ان يكون من جهة الامتثال ولا يحصل ذلك الا بالنية ولا نية
الا بعد المعرفة وعلى تقدير جواز تكليف الغافل فهو غير واقع
اذ التكليف بما لا يطاق غير واقع وليس الالزام مشتركا لان
وجوب النظر وان كان نظريا لكنه من النظريات الجلية التى تسمى
فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به دفع
الضرر فهو واجب فهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن
منهما الى النتيجة انسياق طبيعى فهو واضح يجرى مجرى الضروريات
فلا دور بالحقيقة فتدبر وقد رتبت هذا الباب الحادى عشر
باعتبار الامور السبعة التى اجمعوا على وجوب معرفتها على فصول
سبعة على ترتيبها الاول فى اثبات واجب الوجود الثانى فى صفات
الثبوتية الثالث فى صفات السلبية الرابع فى العدل الخامس فى
النبوة السادس فى الامامة السابع فى المعاد فان قلت الترتيب
فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبة فلا يتضح كون فصول هذا الباب
مرتبة الا اذا بين وجه تقديم كل فصل على ما بعده قلت الباب
فى اثبات واجب الوجود تع وصفاته وافعاله وصفاته على قسمين

ثبوتى

ثبوتى وسلبى وافعاله على نوعين خاص وعام فالخاص على صنفين
خاص بدار الدنيا وخاص بالاخرة والخاص بالدنيا اما باعتبار
تاسيس ما يحتاج اليه او باعتبار حفظه ولا شك ان ذات الشئ
ووجوده مقدم على صفاته وافعاله فيقدم بيانه على بيانهما و
منشأ الافعال هو الصفات فيتقدم عليها والصفات الثبوتية
اشرف من السلبية واليق بالاولية وشرف عموم الفعل العام
يقتضى تقدمه على الخاص وتقدم الاولى مقتضى لتقدم الفعل
المخصوص بها على المخصوص بالاخرى وتاسيس الشئ متقدم على
حفظه فالمباحث المتعلقة بها اذا كانت على ترتيبها بحسب المتقدم
والمتاخر كانت مرتبة والا فلا والفصول المذكورة ههنا على ترتيبها
فتكون مرتبة الفصل الاول من فصول الباب فى اثبات واجب الوجود
تع وهو موقوف على معرفة مفهومه لان اثبات الشئ كيفيه فرع
تصوره وهو انما يتضح غاية الايضاح بعد معرفة مقابليه وعلى معرفة
مفهوم الممكن ايض كما يظهر ذلك من بيانه وذكر الممتنع لاستيفاء
الاقسام فنقول قبل الشروع فى المقص كل معقول على الاطلاق
اذا نسب اليه الوجود والعدم لا يخ من اقسام ثلثة اما ان يكون
واجب الوجود فى الخارج لذاته ان كان مقتضيا للوجود واما ان
يكون ممكن الوجود فى الخارج لذاته ان لم يكن مقتضيا لشئ من
الوجود والعدم واما ان يكون ممتنع الوجود فى الخارج لذاته ان كان

(١١)

مقتضيا للعدم وقيد لذاته في الواجب لاخراج الواجب الممكن بالغير و
في الممتنع لاخراج الممتنع بالغير و في الممكن لادراج القسمين فيه ليعلم
ان هذه القسمة حقيقية فيه وتحقيق ذلك ان الممكن كما لا يقتضي
احد طرفي الوجود والعدم كذا لا يقتضي اولية احدهما بالنظر على
ذاته لان احد الطرفين لو كان اولى به لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر لزم انقلاب الممكن واجبا او ممتنعا وان امكن فان
كان لا بسبب لزم امكان ترجيح المرجوح بلا سبب وامكان المحال
مح وان كان بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
سببا لان السبب حينئذ للاولية قطعا وان صار اولى به وتحقق
لزم مرجوحية الطرف الاولى به لذاته فيزول بالغير ما هو بالذات
وهو مح فلا بد لاولية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ومع المرجح يجب
ترجيح احد الطرفين دفعا للتسلسل فيصير الممكن واجبا بالغير ان كان
المرجح وجود علته او ممتنعا بالغير ان كان عدمها ولا منافاة بين
الامكان الذي هو ذاتي له لا غير وبين الوجوب والامتناع بالغير
بين اذا تقرر ذلك فاعلم انه لا نزاع ولا شك في ان هنا موجودا بالضر
فان كان واجبا فالمط ثابت وان كان ممكنا افتقر الى موجد موجود
يوجده لما عرفت ان وجود الممكن من غيره ولاستحالة تاثير
المعدوم في الموجود بالضرورة فان كان الموجد واجبا لذاته
فالمط حاصل ايض وان كان ممكنا افتقر الى موجد اخر فان كان

موجده

موجده هو الممكن الاول دار وهو اي الدور الذي توقف الشي
على ما يتوقف عليه بلا واسطة وهو المراد بالدور الصريح والدور
بمرتبة او بواسطة هو المعني بالدور المضمر وبمراتب بط بالضر
والتنبيه على ان ضرورة العقل قاضية بتقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فان الشي ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو كان
اثره مؤثرا فيه لزم تقدم الشي على نفسه بمرتبتين لانه سابق
على سابقه ولو كان مؤثرا في مؤثره لزم تقدمه على نفسه
بمراتب تزيد على مرتبة العدد بواحد فان كان الدور بمرتبتين
فالتقدم بثلث مراتب فان كان الدور بثلث كان التقدم باربع
وهكذا او تقدم الشي على نفسه ووجوده قبل وجوده ضروري
البطلان وان كان موجده ممكنا اخر غير الاول ولم ينته الى
الواجب ولا يعود الى الاول تسلسل وهو اي التسلسل
اللازم هيهنا هو ترتب امور غير متناهية بط ايض اذ لو جاز
لجاز وجود جملة غير متناهية فتفصل منها احاد متناهية كعشرة
وجملة اخرى كك ولم يفصل منها الاحاد فالجملتان في حد انفسهما
اما ان يكون بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا اولا فان كان
الاول كان الشي مع غيره كهو لا معه وذلك مح وان كان الثاني
انقطعت الناقصة ضرورة ان الناقصة اذا كانت بحيث اذا طبقت
اجزاؤها من المبدا على الترتيب على اجزاء الزائدة من المبدا على

الترتيب لم ينطبق الى غير النهاية وكان فى الزايدة ما لو اريد تطبيق
فرد من الناقص عليه لم يوجد ذلك الفرد من الناقص وهذه الملازمة
ضرورية فينقطع الناقص ويلزم من انقطاعها وتناهيها انقطاع
الزايدة وتناهيها لانها ما زادت عليها الا بمقدار متناه والزايدة
على المتناهى بمقدار متناه متناه ضرورة والتناهى على تقدير اللاتناهى
مح فكذا ما يستلزمه وهذا التقرير احسن ما ذكر من التطبيق فافهم
واذا بطل اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى الواجب بقسميه بطل
عدم الانتهاء اليه فينتهى اليه ويثبت المط وايض على تقدير ثبوت
التسلسل فالمقص الذى هو اثبات واجب الوجود ثابت لان جميع احاد
تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات الذاهبة الى غير النهاية يكون
ممكنة بالضرورة لانها اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل
لافتقارها الى كل واحد من الاحاد وامتناع افتقار الواجب فتعين
الثانى اى يكون جميع الاحاد ممكنة بالضرورة فتشترك فى امتناع
الوجود بذاتها مع كل واحد من احدها وقد وجدت فلابد لها من موجد
خارج عنها بالضرورة كما لابد لكل واحد من الاحاد والا لزم تقدم
الشئ على نفسه سواء كان عينها او جزئها اما الاول فظ واما الثانى
فلانه لو لم يكن خارجا عنها وليس عينها لكان الى جزئها فيكون مؤثرا
فى نفسه وفى علله لانها من جملتها واذا كان الموجد للجميع خارجا
فيكون واجبا بالضرورة اذ الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجب

بالذات لا غير وهو المط و فى بعض النسخ هكذا و هو بط لان باسقاط
الواو العاطفه وهو اشارة الى ابطال التسل على وجه يستلزم وجود
الواجب الذى هو المط بالذات وتقريره ان التسل باطل لان عدمه
لازم على تقدير وجوده لانه ح يمكن ان يوجد جميع الممكنات سلسلة
واحدة غير متناهية ويلزم منه انقطاعها بالواجب وتناهيها
والتناهى على فرض اللاتناهى مح فكذا ما يستلزمه بيان ذلك ان جميع
احاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات يكون ممكنة بالضر
لاحتياجها الى كل واحد من احادها فيشترك جميع الاحاد مع
كل واحد فى امتناع الوجود بذاتها وقد وجدت فلابد لها من
موجد مغاير فاما ان يكون الموجد جزئها او امرا خارجا عنها
لا جايز ان يكون جزءها لوجهين احدهما انه لو كان بعض احادها
كان الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله لان المؤثر فى المجموع الممكن لجميع
احاده لابد ان يؤثر فى كل واحد من احاده ومن جملة الاحاد نفسه
وعلله غير المتناهية اذ لو لم يؤثر فى بعض المجموع لا يكون هو
وحده مؤثرا فيه بل مع ذلك البعض هف الثانى ان المجموع له
علة تامة بالضرورة لامتناع ان يوجد المعلول ولا يوجد له فاعله
بجميع جهات التاثير وكل جزء فرض من المجموع ليس له علة تامة
للمجموع اذ الجملة لا يوجب به وحده وهو ظ والعلة التامة يجب
ان يجب المعلول بها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فتعين

احتياجها الى مؤثر خارج عنها فيكون واجبا اذ لو كان ممكنا لاحتاج
الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه
وتقدم علته عليها ولابد ان يكون علة لشئ من الاجزاء والا لم يكن
علة للمجموع والمقدر خلافه ولا يمكن ان يكون علة للاجزاء المتوسطة
لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد فتعين ان يكون علة للواحد
وهو المبدأ او ينقطع به السلسلة وهو المط وهذا التوجيه وجيه
الا ان قواعد العقايد وكشف الفوايد يؤيد ان النسخة الاولى
وكذا ظاهر الكلام ههنا وتقرير بعض هنا غير مناسب للمتن لانه
ابطل الخارج المط الى الثبوت وههنا برهانان لا يتوقفان على
ابطال الدور والتس احدهما انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود
لم يكن الشئ من الممكنات وجودا اصلا واللازم بط بالض فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الموجود ح يكون كلها ممكنة لانحصار
الموجود في الواجب والممكن والممكن ليس له وجود نظرا الى ذاته
لما تقدم واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة
تاثير المعدوم في الموجود ضرورة فلابد من موجد واجب الوجود
ليحصل وجود الممكنات منه وهو المط الثاني ان الممكن موجود ضرورة
فلابد له من مؤثر تام كاف في وجوده ووجوده اذ لا شئ من الممكنات
بمؤثر تام لان تاثير الممكن في الغير موقوف على وجوده ووجوده
من غيره فتاثيره في غيره من غيره ولا يلزم منه قدم الحادث اليومي

لان الواجب تع مختار ولا منافاة القول بان العبد فاعل لافعاله
الاختيارية لان المراد منه كون العبد مباشرا قريبا للفعل لا كونه
مؤثرا تاما ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم الفصل الثاني من
الفصول السبعة للباب في صفاته الثبوتية وهي ثمان الاول انه تع
قادر مختار وجه ترتيب الفصول قد تقدم واما وجه تقديم صفة
القدرة والعلم على بقية الصفات الثبوتية فلانهما اصلان لها
كما سيظهر انشاء الله تع والاصل متقدم وتقديم القدرة على العلم
لكونها اصلا بالنسبة اليه متضمنة له فان القدرة مشتملة على
الداعي وهو العلم المصلحة الايجاد او الترك وقال بعضهم وابتداء
بكونه تع قادرا لاستدعاء الصنع القدرة وهو غير تام لان الصنع
ان اراد به الفعل مطلقا فهو من حيث هو انما يدل على الصانع بمعنى
الفاعل لا غير والفاعل اعم من القادر والموجب فلا يقتضي خصوصية
احدهما نعم اذا اعتبر حدوثه له مع التقدم اي قدم المؤثر ولخلافه
دل على القادر كما اذا اعتبر احكامه دل على العالم ولو اعتبر تخصيصه
دل على المريد مثلا وان اراد بالصنع الفعل المسبوق بالعدم فهو دال
على القادر لا مطلقا بل بملاحظة العدم لكن اعتبار كون الاثر صنعا
مسبوقا بالعدم مع اعتبار كون المؤثر قديما ليس اولى من اعتبار
كونه محكما او مخصصا او غيرهما من الاعتبارات فتامل واعلم ان كل
مؤثر اما ان يكون قادرا به مختارا او موجبا بالذات لانه اما ان يكون

اثره تابعا للقصد والداعي وهو القادر والا وهو الواجب وبعبارة
اخرى كل مؤثر اما ان يصدر عنه الاثر مع امكان ان لا يصدر او مع
امتناع ان لا يصدر الاول قادر والثاني موجب والواجب تع قادر
مختار لان العالم الذي هو عبارة عما سوى الله من الموجودات محدث
بمعنى ان عدمه متقدم على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتاخر
فيه مع المتقدم دفعة وكل محدث فموجده قادر فموجد العالم قادر
مختار وتفصيل الدليل ان نقول العالم محدث بوجهين الاول ان كل
ما سوى الله من الموجودات ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الله
من الموجودات محدث اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان
الممكن محتاج الى موجد يوجده فايجاد الموجد اما ان يكون حال
وجود الممكن او حال لا وجوده والاول مح لاستلزام تحصيل الحاصل
وايجاد الموجد فثبت الثاني فلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو
المعنى بالحدوث وهذا الوجه يدل على حدوث جميع الجواهر مجردة
او غير مجردة منقسمة او غير منقسمة وجميع الاعراض بالذات
الثاني ان كل ما سوى الواجب الذي هو العالم اما جسم او جسماني
عند اكثر المتكلمين لانتفاء المجرد عندهم وكل جسم وجسماني محدث
اما الجسم وغير العرض من الجسماني اعني الجواهر الفرد والخط والسطح
الجوهرين فهو ظاهر لان كل جسم فلكيا كان او عنصريا فانه لا ينفك
عن الحوادث اعني الحركة والسكون وكذا غير العرض من الجسماني

على تقدير وجوده وهو ظ لكونهما متحيزين وعدم انفكاك
المتحيز عنهما وهما اي الحركة والسكون حادثان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول الاول للجسم في مكان بعد
حصوله في مكان اخر والمراد بالمكان هو البعد الذي ينفذ فيه بعد
الجسم والحركة كمال اول للشئ الذي بالقوة من حيث هو القوة و
السكون في الاين هو حفظ النسب للحاصل للجسم الى الاشياء ذوات
الوضع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وغير الاين من المقولات
التي تقع فيها الحركة من الكم والكيف والوضع حفظ النوع للحاصل
بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكمية فلا ينمو ولا يذبل
ولا يتخلخل ولا يتكاثف في الكيفية فلا يشتد ولا يضعف وفي
الوضع فلا يبدل على حسب الاشياء الخارجية عنه على الاتصال
غير القار فالحركة مسبوقة بالمكان الاول والحصول فيه او بالقوة
والسكون بالنسب او النوع او حفظ الشئ فرع حصوله فثبت ان
كل جسم وجسماني غير العرض لا ينفكان عن المحدث وما لا ينفك
عن الحوادث فهو محدث بالضرورة والا لزم قدم المحدث فكل جسم
وجسماني غير العرض محدث واما العرض فلانه تابع للمتحيز ويحتاج
فيما لا به فلزم حدوثه من حدوثه فاذا كان العالم محدثا فيكون
المؤثر فيه وهو الله تع قادر مختار لانه لو كان موجبا لكان اما موجب
بالذات او بشرط قديم او حادث والاقسام باطلة باسرها اما الاول

فلانه لو كان موجبا لذاته لم يتخلف اثره عنه بالضرورة والا لزم الترجيح
من غير مرجح او ان لا يكون العلة التامة علة التامة لانه لو كان تخلف
اثره عنه فان لم يتوقف على غير ما فرض مؤثرها لزم الاول وان
توقف لزم الثانى وان لم يتخلف اثره عنه فيلزم اما قدم العالم نظرا
الى قدمه تع او حدوث الله تع نظرا الى حدوث العالم وهما اى قدم
العالم الذى ثبت حدوثه او حدوث الله تع القديم باطلان بالض
وكذا ان كان موجبا بشرط قديم لان عند حصول العلة وشرطها
يجب المعلول ولو كان موجبا بشرط حادث لزم قدم الحادث او التس
واللازم بقسميه ظ البطلان فكذا الملزوم اما الملازمة فان
الحادث لو كان شرطا لكان الواجب مؤثرا فيه بذاته او بشرط قديم
او حادث فان كان الاول والثانى لزم الاول وان كان الثالث
نقلنا الكلام اليه وقلنا كما قلنا فى الاول وهكذا الزوم قدم الحادث
والتس ونقول ايضا الواجب تع لو كان موجبا بالذات لزم عدمه تع
بعدم اى موجود فرض واللازم ظ البطلان وكذا الملزوم واذا
لم يكن موجبا بالذات كان قادرا لانحصار الفاعل فيهما لما ذكرنا
بيان الملازمة ان عدم ذلك الموجود لا يجوز ان يكون لذاته والا
لما وجد فيكون اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام فى عدمها
كالكلام فيه وهكذا حتى ينتهى الى الواجب الذى هو المبدا الاول
لان الموجودات باثرها ينتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب فذاته تع

عن ذلك علوا كبيرا واذا عرفت انه قادر مختار فاعلم ان قدرته قدرة
كاملة لا نسبة بينها وبين قدرة المخلوقات وذلك لان قدرة المخلوقات
مع انها منه تع لا يتعلق الا ببعض الممكنات وهو ظ وقدرته يتعلق
بجميع المقدورات لان العلة المحوجة الى المؤثر القادر هى الامكان
لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك
بين الممكنات والاشتراك فى العلة يستلزم الاشتراك فى المعلول
ولان المقتضى لكونه تع قادر هو ذاته ونسبة ذاته فى اقتضاء
القادرية الى الجميع بالسوية لانه لو اقتضت قادريته تع بالبعض دون
البعض مع تساوى الكل فى المقدورية واقتضاء ذاته القادرية لافتقر
الى مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح فيكون الواجب فى كماله
مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته وهو محال فيكون قدرته عامة
شاملة للجميع وهو المط ويبطل بهذا الوجه مخالفة النظام بالنسبة
الى الفعل القبيح والبلخى بالنسبة الى مثل مقدور العبد والجبائيين
بالنسبة الى عين مقدور العبد وشبههم مع الاجوبة مذكورة فى
الشرح الثانية من الصفات الثبوتية انه تع عالم لانه فعل الافعال
المحكمة المتقنة ذات ترتيب عجيب وتاليف لطيف وذلك ظ لمن تامل
فى المظاهر كهيئة الافلاك وحركاتها ووجود الكواكب النيرة العلوية
وانواع النباتات والحيوانات وتشريح الاعضاء وكل من فعل ذلك
المذكور اى الافعال المتقنة فهو عالم بالضرورة لانه تع فاعل مختار

كما تقدم وكل فاعل قادر مختار عالم لانه لابد له من الشعور بما يقصد ايجاده
ولانه تعـ مجرد اى عالم بذاته وليس بجسم ولا جسمانى لكونه واجب الوجود
وكل مجرد عالم اذ المانع من الادراك المادة وغواشيها وايض العلم هو
حضور المدرك عند المجرد والله تعـ لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته
وعلمه يتعلق بكل معلوم لانه عالم بالذات ونسبة ذاته الى جميع المعلومات
بالسوية فلو تعلق علمه بشئ دون شئ لزم التخصيص من غير مخصص
او احتياجه تعـ فى كماله الى الغير ونقصانه لذاته وهما محالان ولانه تعـ
عالم بذاته لما تقدم وذاته علة لجميع الاشياء بواسطة او بغير واسطة
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بجميع المعلومات فان
قيل ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول فهو مم ولا دلالة عليه وان اريد العلم بالعلة من حيث هى علة
المعلول يوجب العلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على
العلم بالمعـ فامتنع ان يكون موجبا له وعلة وان اريد ان العلم التام
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهو غير جائز بوجهين احدهما انه يلزم منه
المصادرة على المط وذلك لان العلم التام بالعلة هو العلم بذاتها وبجميع
لوازم ذاتها التى من جملتها معلولاتها فاذا قيل انه عالم بذاته علما تاما كان
معناه انه عالم بذاته وبجميع لوازم ذاته التى من جملتها معلولاته وهو عين
المدعى فقد اخذ فى بيان نفسه الثانى انه لو لم يمنع كون الواجب تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع فى غيره مع ان

تلك المقدمة مستعملة عندهم فى سائر المواد فلا يتم فيها اصلا قلت المراد
ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعـ وهو ضرورى اذ لا يشك عاقل
فى ان من علم جميع علل وجود شئ علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شئ
علم عدمه ولما كان ذاته تعـ علة تامة بالنسبة الى ما يستند اليه بلا واسطة
كالمعلول الاول لزم من علمه بذاته علمه بما يستند اليه ثم انه تعـ علة تامة
لغيره فيلزم علمه تعـ به ايض وهكذا ولما كان الواجب تعـ عالما بالعلل
التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا ولما كان مثل معدومات
حاضرة عند بعض المعلومات كاللوح الحاضر عند الواجب الوجود بالذات
كانت ايض حاضرة الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون عالما بالكل وهو
المط وايض هو عالم بالكل لتساوى نسبة جميع المعلومات اليه ولانه حى
وكل حى يصح ان يعلم كل معلوم فهو يصح ان يعلم كل معلوم واذا صح ان يعلم
كل معلوم يجب له ذلك اى العلم بكل معلوم لان صفاته تعـ نفسية يستحيل
استنادها الى الغير لاستحالة افتقاره الى غيره والصفة النفسية
متى صحت وجبت لان الذات علة تامة فى وجودها والذات موجودة
فيجب ان يكون هى ايض موجودة فان قيل العلم ليس من الصفات النفسية
لان العلم يتجدد كما فى صورة يكون المعلوم معدوما ثم يوجد فان العلم به
معدوم فاذا وجد تجدد العلم به والصفات النفسانية لا يتجدد قلنا
لا يلزم من عدم المعلوم عدم العلم بل العلم حاصل به سواء كان موجودا
او معدوما لكن حالة العدم له اضافة اليه من جهة العدم واضافة اليه

من جهة الوجود معدومة فاذا وجد يتجدد له اضافة اليه من جهة الوجود
والعدمية الاضافة التي كانت من جهة العدم فالمتجدد هو الاضافة
لا العلم وهي من جهة الامور الاعتبارية لا صفة حقيقة وهذا الجواب
بعينه جواب عما قيل انه تع لا يعلم الجزئيات الزمانية علما زمانيا لانه
لو كان عالما بها هنا لك لكان محل التغير لان هذا النوع من العلم
يحدث مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي بط فالمقدم مثله
فتدبر الثالث من الصفات الثبوتية انه تع حي اتفق جمهور العقلاء
على ذلك لانه قادر عالم لما تقدم وكل قادر عالم حي لكون العلم والقدرة
مشروطين بالحيوة وامتناع وجود المشروط بدون الشرط ضروري
فيكون حيا بالضرورة ولكن اختلفوا في معنى الحيوة فقيل هو عدم امتناع
العلم والقدرة يعني صحة العلم والقدرة وثبوته ظ اذ الاتصاف
بالفعل فرع صحة الاتصاف وقيل الحيوة صفة ثبوتية زايدة لاجلها
يصح ان يقدر ويعلم لان اختصاص ذاته تع بصحة القدرة والعلم
دون غيره من الذوات كالجمادات لا بد له من مخصص وهو الحيوة
هذا مذهب الاشاعرة وهو ركيك جدا لانه لا يلزم من الاحتياج الى
المخصص كون المخصص صفة زايدة لجواز ان يكون خصوصية ذاته
كك ومساوات ذاته تع لساير الذوات مم ولانه يستلزم التس لان
اختصاص تلك الصفة بذاته تع مع مساواته لساير الذوات كما هو
مذهبهم لا بد له من مخصص غير ذاته ولذلك المخصص من مخصص آخر

وهكذا الى ما لا يتناهى لا يق قد استدل المص سابقا بالحيوة على العلم
حيث قال انه تع حي يصح ان يعلم كل معلوم فالاستدلال بالعلم والقدرة
على الحيوة مشتمل على الدور لانا نقول الموقوف على الحيوة كمال العلم
وهو تعلقه لجميع المعلومات والذي يتوقف عليه الحيوة وهو حصول
العلم والقدرة لا كمال العلم فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه
الرابعة من الصفات الثبوتية انه تع مريد وكاره لان تخصيص
الافعال المتعلقة بالممكنات كالصور والاشكال بايجادها في وقت
دون وقت اخر مع مساواتها في الاحوال لا بد له من مخصص لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل
الاوقات بالسوية ولا العلم المطلق لانه تخصص شيئا بالايجاد وهو ظ
نعم الفعل الاختياري مسبوق بالعلم كما هو مسبوق بالقدرة والقصد
الى الايجاد ولا الحيوة لانها كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الاوقات
فظ ان ساير الصفات لا يصلح لذلك فتعين ان المخصص هو الارادة
مطلقة الشاملة لارادة الفعل التي هي الارادة الخاصة ولارادة ترك
التي هي الكراهة ولذا اكتفى العلماء في اكثر الكتب ببيان الارادة ولم
يتعرض للكراهة ولانه تع امر بالطاعات والحسنات ونهى عن انواع
المعاصي والسيئات وهما اي الامر والنهي يستلزمان الارادة والكراهة
والاول للاولى والثانية للثانية بالضرورة واعلم ان المسلمين بعد اتفاقهم
على ان الباري موصوف بالارادة المطلقة المرجحة لاحد طرفيه الممكن

على الآخر اختلفوا في انها هي هل عين الداعي والصارف او امر زايد عليهما والحق
الاول اي معنى كونه تعالى مريدا للفعل هو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة
الداعي الى ايجاده معنى كونه انه كارها هو علمه باشتماله على المفسدة الصارف
عن ايجاده وذلك لان كل واحد من هذين العلمين يصلح تخصيص
الفعل الممكن بحال دون حال وكل ما يصلح بهذا التخصيص فهو المعنى
بالارادة والكراهة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المعين المشتمل
على المصلحة او المفسدة المعينة مخصص ومعين له من بين سائر
الافعال وهو ظ واما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة
والكراهية لتخصيص بعض الاشياء بحال دون حال وحيث ان العلم
المذكور صالح لذلك لم يحتج الى اثبات امر زايد الخامسة من
الصفات الثبوتية انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا
في معناه بعد اتفاقهم على انه ليس بآلة جسمانية لدلالة العقل على
استحالتها عليه تعالى فقيل معناه انه تعالى عالم بالمدرك وقيل انه زايد على
العلم كما في حقنا بالضرورة لانا نجد تفرقة بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا
لها فيكون في حقه تعالى ايضا كذلك والحق الاول لان الثاني قياس الغايب
على الشاهد مع الفرق لانه في الشاهد بمعنى تاثير الحاسة وهي
مستحيلة عليه تعالى والدليل على انه مدرك بالمعنى الاول ظ لانه حي
يصلح ان يعلم جميع المعلومات ومن جملتها المدرك فيصح ان يدرك
اي يعلم المدرك بالضرورة وقد تقدم ان كل ما يصح اتصافه به تعالى فهو متصف

بالفعل وايضا فقد ورد القرآن بثبوته له مثل قوله تعالى انه هو السميع البصير
فيجب اثباته له ويكون سميعا بصيرا لا بالآلة الجسمانية السادسة من
الصفات الثبوتية انه تعالى قديم ازلي باق ابدي فالقديم ما لا يكون
وجوده مسبوقا بالغير او بالعدم والازلي ما لا اول له وهو اعم من القديم
لصدقه على العدم السابق على الوجود بخلاف القديم المختص بالوجود
والباقي في الاصل وهو مستمر الوجود بمعنى الدايم كالسرمدي
الشامل للازل والابد وما بينهما وهو لا يزال والمراد ههنا بمعنى
ما يبقى بزمانين ولا ينعدم ساعة فساعة لذكر الازلي والابدي
معه والابدي ما لا نهاية له وانما قلنا باتصافه تعالى بهذه الصفات
الاربع لانه واجب الوجود لذاته والواجب الوجود لذاته يستحيل عليه
العدم مطلقا فيستحيل العدم السابق واللاحق عليه لان كل واحد
منهما اخص منه ونفي العام يستلزم نفي الخاص وهو تعالى مبدا الكل
ما سواه ولا يسبقه الغير مطلقا واعلم ان وجوب الوجود كما يدل على
هذه الصفات الاربع التي مرجعها الى انه تعالى باق دايمي ولذا جعلت
واحدة وان كانت بحسب الظاهر اربعا كذا يدل على نفي الزايد الذي
يحصل البقاء الدائمي به عنه تعالى اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده
على العدم معللا بمعنى غيره فيبطل مذهب الاشاعرة القائلين بانه تعالى
باق ببقاء زايد يقوم به السابعة من الصفات الثبوتية انه تعالى متكلم و
ذلك باجماع من المسلمين بل من جميع المليين لتواتر اجماع الانبياء ع

ثم المسلمون بعد الاتفاق على انه تع متكلم اختلفوا في معنى الكلام ومعنى
كونه متكلما فعند اهل الحق المص والمراد بالكلام الحروف المسموعة المنظمة
الدالة على المعاني المطلوبة ومعنى انه متكلم انه يوجد الكلام في جسم من
الاجسام الجماد كما ذهب اليه المعتزلة وعند الحنابلة والكرامية كلامه
هو عبارة عن الصوت والحروف القايمين بذاته تع ومعنى كونه متكلم
كونه موصوفا بهما وعند الاشاعرة الكلام هو الامر القايم بالنفس
كالعرض الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى الكلام النفساني و
هو باعتبار اتصافه بذلك الامر متكلم والدليل على ثبوت الاول ان ايجاد
الحروف المسموعة المنظمة في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن
مقدور الله فايجاد الحروف المسموعة المنظمة في جسم من الاجسام
مقدور الله تع وما ذهب اليه الحنابلة والكرامية يستلزم ان يكون
ذات الواجب تع محلا للحوادث لان الصوت عرض لا يبقى وتفسير الاشاعرة
غير معقول لان هذا الامر اما العلم بما يريد ذكرها والارادة التي هي
عبارة عن حالة ميلانية يقتضي ترجيح عبارة على اخرى او القصد
الى التلفظ او غيرها فان كان احد هذه الامور الثلثة فظ انه ليس
بكلام فجعله كلاما غير معقول وان كان غيرها فغير معقول ايض لانه
غير متصور وما لا يتصور لا يعقل اثباته وايض كلام الله مسموع لقوله تع
حتى يسمع كلام الله ولا شيء من الامر النفساني بمسموع ضرورة ولا شيء
من كلام الله تع بامر النفساني فتفسيره به غير معقول الثامنة من الصفات

الثبوتية انه تع صادق في كل ما اخبر به لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا
لانحصار الخبر فيهما لانه لا يخ من ان يكون مطابقا للواقع وهو الصادق
او لا وهو الكاذب لكن اللازم بط لان الكذب قبيح بالض والله تع
منزه عنه ولاستحالة النقص عليه فالملزوم مثله واعلم ان الحق و
الصدق متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وذلك لان القول
والعقد المطابق للواقع له حالان حال مطابقته للواقع وحال مطابق
الواقع له اذ المطابقة في الطرفين فالحق هو حال القول او العقد
المطابق للواقع لقياسه اليه اعني كونه مطابقا للامر الواقع واذا قيس
الى الواقع فهو الصدق اي كونه مطابقا له فتدبر **الفصل الثالث**
من الفصول في صفاته السلبية وهي صفات الجلال كما ان الثبوتية
صفات الاكرام والجمال والمذكور ههنا من الصفات السلبية سبعة
الاولى انه تع ليس بمركب بوجه من وجوه التركيب والا لزم الانقلاب
لانه لو كان مركبا لكان مفتقرا الى اجزائه بالض واجزائه غيره والمفتقر
الى الغير ممكن وقد ثبت انه واجب الوجود الثانية انه تع ليس بجسم و
لا عرض والا لافتقر الى المكان اما افتقار الجسم اليه فظ واما افتقار
العرض فلانه مفتقر الى المتحيز المفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء
مفتقر الى ذلك الشيء وكل مفتقر ممكن ولامتناع انفكاكه عن الحوادث التي
هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق من انواع الكون التي لا يمكن
خلو المتمكن منه وكل ما يمتنع انفكاكه من الحوادث فهو حادث والا لزم

در الاكوان

تقدم الحادث فيكون البارى تعـ على تقدير ان يكون جسما او عرضا
ممكنا حادثا وهو محـ لما تقدم انه واجب قديم وايضـ الجسم مركب والعرض
تابع قايم به وقد تقدم انه ليس بمركب والواجب لا يقوم لغيره و
لا يجوز ان يكون فى محل اصلا والا لافتقر اليه لان المعقول من الحال
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
لا فى جهة والا لافتقر اليها والحل والجهة غير الحال فيهما وكل مفتقر
الى الغير ممكن وهو تعـ واجب الوجود ويلزم منه نفى الضد له كما لزم
ذلك من نفى العرض ايضـ لان الضد فى العرف الخاص بين المشارك
فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا
والموضوع هو محل العرض ونفى الاعم يستلزم نفى الاخص واما الضد
بمعنى المساوى فى القوة الممانعة كما هو معتبر فى عرف العام فينتفى بان
ماسوى الواجب معلول له والمعلول مقهور فلا يساويه فى القوة
ولا يمانعه ويبطل ما ذهب اليه النصارى من انه تعـ حل فى عيسى وما
قال به المتصوفة من انه تعـ يحل فى العارفين ان كان مرادهم المعقول
من الحلول وان ارادوا به غير المعقول فلا يمكن اثباته او نفيه الا بعد
تصوره ويبطل ايضـ قول الكرامية بانه سبحانه فى جهة الفوق وظواهر
السمعية متاولة ولا يصح عليه تعـ اللذة الحسية والالم مطلقا حسيا
كان او عقليا اما اللذة والالم الحسيان فلانهما تابعان للمزاج اللذة
لاعتداله والالم لسوئه وهما لا يوجدان الا فيما اتصف به ولا يتصف

بهما البارى تعـ لامتناع المزاج عليه لان المزاج كيفية متشابهة متوسطة
حاصلة للمركبات العنصرية لسبب انكسار الكيفيات المتضادة
المنبعثة عن صور اسطقساتها المتفاعلة فى المادة والواجب تعـ
ليس بمركب فلا يتصف به ولا بما هو من توابعه واما الالم العقلى
فلانه انما يحصل بحصول ضد الكمال مع ادراك حصوله من حيث هو
ضد والواجب تعـ لا يمكن ان يغيب عنه شئ من كمالاته لكونه واجبا
من جميع جهاته واما اللذة العقلية التى هى ادراك الكمال من حيث
هو كمال ويسمى الابتهاج فلا شك انها حاصلة له تعـ لانه اجل مبتهج
لشئ لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه هو الادراك التام وعدم
اذن الشرع فى اطلاق اسم الملتذ عليه تعـ لا يدل على نفى معنى اللذة
عنه ولا يتحد البارى سبحانه بغيره لامتناع الاتحاد بالنسبة اليه تعـ
مطلقا اى لجميع معانيه الثلث التى هى انتقال الشئ من صفة الى صفة
وانتقال الشئ الى ما يركب منه ومن غيره وكون الشئ عين الشئ اخر
وذلك لانه واجب الوجود تعـ لذاته والمنتقل من صفة الى اخرى متغير
ممكن وكذا المنتقل الى ما يركب منه ومن غيره باعتبار قبوله مع الغير
للصورة الاجتماعية الحاصلة لها الحادثة اذ المركب ليس بواجب فعلم
منه ان الواجب تعـ ليس جزء لغيره مطلقا ولو صار سبحانه تعالى
عين شئ اخر فذلك الشئ ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وان
كان ممكنا لزم اجتماع الوجوب والامكان المتنافيين والانقلاب

الواجب ممكنا والممكن واجبا واللوازم باطلة ضرورة فكذا الملزوم ويحتمل
ان يكون الاطلاق باعتبار الواجب وغيره وح يكون المراد باتحاد المعنى
الاخير الذى هو المفهوم الحقيقى اذ المعنيان الاولان معقولان فى
الممكن وواقعان فيه مثل صيرورة الماء هواء والخشب سريرا بخلاف
الثالث فانه غير معقول فى الممكن ايض لان الشيئين بعد الاتحاد اما
موجودان فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما معدومان
فلم يصر احدهما الاخر فلا اتحاد واما ان يكون احدهما موجودا والاخر
معدوما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وبالعكس و
اذا امتنع الاتحاد مطلقا فلا يتصف البارى تع به لاستحالة اتصافه
بالممتنعات ويبطل قول النصارى باتحاده تع بعيسى عليه السلم وقول
بعض المتصوفة باتحاده تع بالعارف الواصل بنهاية مراتبه ان كان
المراد الظاهر وكذا قول لعوام متألهة ان الجواهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هى وقولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا تتحد
بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل
الفعال الثالثة من الصفات السلبية انه تع ليس محلا للحوادث
بوجهين لامتناع انفعاله من غيره وامتناع النقص عليه تع بيان الوجه
الاول انه لو كان محلا للحوادث لكان منفعلا عن غيره والتالى باطل
والمقدم مثله بيان الشرطية ان حلول الحادث فيه لا بد له من علة
منفصلة عنه تع لامتناع ان يكون المقتضى لحلوله ذاته او صفة

من الصفات الناشية من ذاته والا لزم قدم الحادث بقدم علته وهو
محال وبيان بطلان التالى ان المنفعل عن الشئ ان الانفعال اى التأثر
عن الغير ممتنع عليه تع لان المنفعل عن الشئ مستعد بما يحصل فيه
من التاثير والا لما حصل له والاستعداد يقتضى ان يكون ذلك الشئ
بالقوة وذلك من صفات المادة واده تع واجب الوجود وليس بمادى
واذا امتنع انفعاله عن الغير امتنع تغيره لان جواز التغير مستلزم لجواز
الانفعال اذ التغير عبارة عن الانتقال من حال الى حال واذا كان على
الحال الاول يكون حال الثانى بالقوة ويحصل التاثر بحصولها بالضرورة
فاذا امتنع اتصافه بالحوادث لان جواز الاتصاف بالحادث يوجب جواز
التغير لان الامر القايم بذاته على تقدير حدوثه يلزم منه ان يحصل فى ذاته
شئ لم يكن حاصلا من قبل فيحصل الانتقال ح من حال الى حال فهو التغير
او نقول لو كان الواجب تع محل للحوادث لزم انفعاله واللازم بط لما تقدم
فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ لا بد للحلول من علة وتقرير الوجه الثانى
انه تع لو كان محلا للحوادث لزم نقصه واللازم بط بالض فكذا الملزوم
وبيان الملازمة من وجهين احدهما انه يلزم احتياجه تع فى حلولها الى
امر منفصل عنه كما تقدم والاحتياج نقص وايض حلولها فيه لا يخ اما ان يكون
صفة كمال او لا فان لم يكن صفة كمال لزم النقص باعتبار اتصافه به وان
كان صفة كمال كان مستكملا بالغير ناقصا بالذات فيبطل مذهب من جوز
تع بالحوادث او قال بحدوث صفاته كالكرامية ويلزم من ههنا ايضا

ان لايكون الواجب من الغير لانه لو كان جزءا للغير لزم انفعاله لما تقدم و
نقصه لان كونه جزءا للغير لايخ من ان يكون صفة كمال او لا وعلى التقديرين
يلزم النقص كما تقرر في الرابعة من الصفات السلبية انه تعـ يستحيل عليه
الرؤية البصرية لان كل مرئي بالبصر فهو ذو جهة لانه اما مقابل للرائي
حقيقة كالاجسام او في حكم المقابل كالاعراض وكالصور المنطبعة بالمرآة
بالضرورة والمقابلة لايصح الا بين شيئين حاصلين في الجملة وكل ذي جهة
جسم او جسماني لما تقدم فكل مرئي بالبصر جسم او جسماني فيكون الواجب
على تقدير كونه مرئيا بالبصر جسما او جسمانيا وهو مح لان الواجب تعـ
مجرد ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مرئيا بالضـ ولانه لو صح رؤيته تعـ
لرايناه الآن واللازم بط بالاجماع والملزوم مثله بيان الملازمة ان شرايط
الادراك التي من جهة الرائي موجودة فينا الآن من سلامة الحاسة وغيرها
باعتراف الخصم وقد قضت الضـ بان كل ما له صلوح الرؤية يجب ان يرى
عند حصول شرايط الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال من ياقوت
وبحار من زيبق وعلماء مشتغلون بالنظر ولا نشاهد شيئا من ذلك وهو بط
بالضرورة ولقوله تعـ لن تراني ولقوله فان استقر مكانه فسوف تراني
ولقوله تعـ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وجه الاستدلال
بالاول ان نقول لن النافية للتابيد بالنقل عن اهل اللغة ففي الآية نفي الرؤية
البصرية في جميع الاوقات المستقبل فلا يمكن الرؤية البصرية في الآخرة
والا كانت ثابتة في بعضها فلا يصح نفيها في جميعها وبالثاني ان الاستقرار

حالة التحرك مح بالضـ فيكون الرؤية معلقة بالمح فيكون محالا واذا انتفت
الرؤية بالنسبة الى موسى عليه السلام عم النفي الجميع لعدم القائل بالفصل
وبالثالث من وجوه ثلث احدها انه تعـ يمدح بنفي الرؤية عنه فيكون
نفي الرؤية كمالا واذا كان نفيها كمالا كان ثبوتها له نقصا لان نقص
الكمال نقص بالضـ وهو سبحانه منزه عن النقص وثانيها ان عدم الرؤية
قد علل هذا بكونه لطيفا فيكون ذلك دائما لا يتغير بحسب الاشخاص والازمنة
وعموم العلة يقتضي عموم المعلول وثالثها ان الابصار جمع محلى
باللام والجمع المحلى باللام يفيد العموم ومعنى عموم الجمع ان لا يكون
خصوصية الجمع مقصودة بل يشمل الحكم به لكل فرد فرد ولهذا المعنى
لم يخرج مثل همزة الاستفهام عن حد الادباء اللفظ بانه صوت معتمد على
المخارج وحكم الفقهاء بلزوم الحنث في لا اتزوج النساء بتزويج الواحدة
بخلاف لا اتزوج نساء فانه لا يلزم فيه الا بتزويج ثلث فيكون معنى الآية
لا يدركه بصر فصاعدا في وقت من الاوقات لكون اللفظ مطلقا والاصل
عدم التقييد وما قيل ان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وهو لا يناقض
ادراك البعض اذ السالبة الجزئية لا تناقض موجبة الجزئية فمنشاه الجهل
بمعنى عموم الجمع والقول بان ادراك الشيء عبارة رؤيته على سبيل الاحاطة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام فقول على
سبيل التشهي والعناد لان هذا التخصيص غير ثابت لغة لانهم يقولون
ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها وقال امير المومنين عليه

لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقايق الايمان
وقال علي عليه ان الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد
ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر وكل ما ورد ما ظاهره الرؤية لا يراد
الرؤية البصرية بل المراد الكشف التام الخامسة من الصفات السلبية
نفي الشريك عنه تع وهو المعني بالوحدانية فنقول واجب الوجود واحد
لا شريك له للسمع مثل قوله فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد والحكم
اله واحد وللتمانع المشار اليه بقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
تقريره انه لو كان في الوجود واجبان لزم ان لا يوجد ممكن اصلا فيفسد
نظام الوجود واللازم بط بالض فكذا الملزوم بيان الملازمة انا لو فرضنا
آلهين واجبين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما وكان كل منهما قادرا
على الجميع تاما في المؤثرية فح ان يوجد شي من الممكنات فاما ان يكون
المؤثر فيه احدهما او كل واحد منهما والقسمان باطلان لان الاول
يستلزم الترجيح من غير مرجح والثاني يقتضي اجتماع علتين تامتين
على معلول واحد شخصي وهما محالان وايض لو كان في الوجود واجبان
متساويان في القدرة والارادة جاز ان يريد احدهما وجود الممكن والاخر
لا وجوده في حالة واحدة مع مساواة الطرفين في المصلحة واللازم بط
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة سواء قلنا بوجوب رعاية الاصلح
او لا اذ لا اصلح هنا واما بطلان اللازم فلانه ح لا يخ اما ان يحصل
مرادهما معا او لا يحصل مراد واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الآخر

والاقسام باسرها باطلة لان الاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني
ارتفاعهما او عجز القادرين والثالث الترجيح بلا مرجح وعجز احدهما والكل
مح فهو واحد لا شريك له ولاستلزامه التركيب المحال على الواجب بعينه
لما تقدم وانما قلنا باستلزامه له لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي
الوجود فلا بد من مميز والا لم يكن متعددا والا يجوز ان يكون زايدا
عليهما والا لزم احتياج كل واحد منهما الى الامر الزايد المنفصل عنه
واحتياج واجب الوجود الى الزايد مح مطلقا وجوديا كان او عدميا
فيكون جزءا ويلزم تركيب كل واحد من الواجبين مما به الاشتراك ومما به
الامتياز واعلم انه نفي الشريك يستلزم نفي المثل اخص منه اذ هو شريك
المساوي في تمام الحقيقة ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ودال عليه و
الند والنظير بمعنى المثل السادسة من الصفات السلبية في نفي المعاني
التي اثبتها الاشعري وذهب الى انها قايم بذاته تع وصدور الافعال عنه
بواسطتها وهي العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والاحوال
جمع حال التي هي الواسطة بين الموجود والمعدوم اي صفة غير موجودة
ولا معدومة قايمة بموجودة وقد قال بها مشايخ المعتزلة واثبتوا لله تع
في الازل احوالا خمسا هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية والالوهية
وهذه الخامسة اختص باثباتها ابو هاشم وهي مميزة لذاته عنده عن
غيره من الذوات والدليل على نفي المعاني عنه انه لو كان قادرا بقدرة
وعالما بالعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى واتصافه به

والاحوال عنده تع فالمعاني صح

وهو غيره تعـ وكل مفتقر الى الغير ممكن فيكون الواجب تعـ ممكنا هذا خلف
اى كون الواجب ممكنا بطـ وايضـ وهذه ليست واجبة لذاتها بالاتفاق
لما تقدم من براهين الوحدانية فيكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب
والممكن وكل ممكن محدث لما مر وهو تعـ ليس محلا للحوادث واما نفى
الاحوال لان ثبوتها من توابع ثبوت المعانى فيلزم نفيها من نفى المعانى
السابعة من الصفات السلبية انه تعـ غنى ليس بمحتاج الى غيره مطلقا
لا فى ذاته ولا فى صفاته حقيقة كانت او اضافية وذلك لان وجوب وجوده
دون غيره يقتضى استغنائه عنه اى عن الغير وافتقار غيره اليه لان
من احتاج الى شئ خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال ممكنة فى ذاته مثل
شكل وحسن وغير ذلك او حال لها اضافة كالعلم والقدرة فهو ممكن
ولا شئ من الواجب ممكن فلا شئ من الواجب بمحتاج الى الخارج ولان
واجب الوجود واجب عن جميع جهاته بمعنى ان جميع ما له من صفاته
ناش عن ذاته لانه لو كان بعضها من الغير لكان وجود ذلك البعض لوجود
ذلك الغير وعدمه لعدم الغير والواجب تعـ لا يمكن وجوده الا مع احدهما
فوجوده متوقف على احدهما وكل واحد منهما بالغير فوجود الواجب
مفتقر الى الغير فلا يكون واجبا هف **الفصل الرابع** من فصول
الباب الحادى عشر فى العدل وفيه مباحث ستة الاول فيما يتوقف عليه
معرفة العدل من تقسيم الفعل الى القبيح والحسن المنقسم الى الواجب
وغيره فان معنى كونه تعـ عادلا انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب فيتوقف

معرفته على معرفتهما بالضـ وانهما عقليان او شرعيان فاعلم ان الفعل الذى
هو حصول شئ بعد العدم عن سبب ما اذا كان متصفا بالامر الزائد
من الحكم قسمان حسن وقبيح فالحسن ما كان واقع على وجه لا يقتضى
ذم فاعله والقبيح بخلافه والحسن اما ان يقتضى مدح فاعله وذم تاركه
وهو الواجب او يقتضى مدح فاعله لا ذم تاركه وهو المندوب او يقتضى
مدح تاركه ولا ذم فاعله وهو المكروه او لا يقتضى فعله ولا تركه مدحا
ولا ذما وهو المباح والحسن والقبح عقليان لا شرعيان خلافا للاشاعرة
والدليل على ذلك انهما لو كانا شرعيين محضين لما حكم بهما غير المتشرع
بالضـ لكن اللازم بطـ اذ العقل قاض بالضـ ان من الافعال ما هو حسن
كرد الوديعة الى صاحبها والاحسان الى المحتاجين والصدق النافع
فى الدنيا والدين وبعضها ما هو قبيح كالظلم الذى هو وضع الشئ فى غير
موضعه والكذب الضار سواء ورد بذلك الشرع او لا ولهذا احكم بهما
من نفى الشارع كالملاحدة وحكماء الهند وايضـ لو ثبتا شرعا وانتفيا عقلا
لزم انتفائهما مطلقا واللازم بطـ لانتفاء الشئ على تقدير ثبوته فالملزوم
مثله فالملازمة ظاهرة لانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا ايضـ لانتفاء
قبح الكذب حـ من الشارع لان العقل حـ لا يحكم بقبح الكذب والشارع
لم يقبح كذب نفسه مطلقا فيجوز وقوعه من الشرع فاذا حكم الشرع
بحسن شئ او قبحه لم يجزم العقل بحسن ذلك او قبحه فلم يثبت الحسن والقبح
الشرعيان عند العقل والتقدير انهما ليسا بعقليين فيلزم انتفائهما مطلقا

وايضا لو انتفيا عقلا لزم دفع الاحكام الشرعية لانه على هذا التقدير لم يكن
الافعال في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة فيجوز الكذب من الله تعـ فيلزم جواز
القبايح عليه تعـ كخلف الوعد والوعيد فلم يبق الوثوق بوعده ووعيده
والمكلف انما يقوم بالاحكام الشرعية لاجل انه عالم بانه تعـ صادق الوعد
والوعيد وقد وعد الثواب على القيام بها والعقاب على عدمه فاذا جاز
خلافه لم يكن له اهتمام بها فلا يصدر منه فيرتفع الاحكام الشرعية
فلا يكون في التكليف بها فايدة والثاني من مباحث العدل في انا فاعلون
بالاختيار والضرورة قاضية بذلك والا لزم ان لا يكون فرق بين افعالنا
اصلا واللازم بطـ للفرق الضروري بين سقوط الانسان من سطح
ونزوله منه على الدرج وبين حركة النبض وحركة اليد فالملزوم مثله
وايضا لو انتفت عنا الافعال الاختيارية لامتنع تكليفنا بشيء فلا عصيان
من الافعال اذ لا يمكننا اذا الامتثال واذا امتنع التكليف فلا عصيان
فلا عقاب فلا غفران ولا ثواب ولا جنان واللازم بطـ وفاقا فكذا الملزوم
وايضا افعالنا المقصودة تابعة لقصودنا ودواعينا كما هو معلوم بالوجدان وكل من فعل
كذلك كان فاعلا بالاختيار فنحن فاعلون بالاختيار في افعالنا لا مجبورون
وكل من فعله كذلك فهو اختياري فافعالنا اختيارية وايضا لو كنا مجبورين
على فعل من افعالنا وكان جميع الافعال بخلقه تعـ فينا لزم امتناع تعذيب
واحد منا بفعل من افعالنا مثل ما يفعل من الافعال كالصور والاشكال
ولذلك لقبح ان يخلق الفعل فينا ثم يعذبنا عليه وتنزهه عن القبايح والا لزم

بطـ بالاجماع فالملزوم مثله ولانه كلما وجد شيء من القبايح في العالم يبطل
الجبر فكان العبيد هم الفاعلون لكن المقدم حق بالاتفاق فالتالي حق مثله
بيان الشرطية ان الفعل القبيح لا بد له من فاعل فاما ان يكون فاعله
هو الواجب لذاته او غيره والاول بطـ والا لزم جهله تعـ او حاجته متعين
الثاني واذا كان فاعل القبيح غيره تعـ جاز استناد حكم الحسن ايضا الى
الغير القائل بالفرق ولانا نعلم بالضرورة ان الذي صدق هو كذب بعينه
والسمع لقوله تعـ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا
من عند الله ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله تعـ لم يكن مغيرا نعمة
انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم اليوم تجزون عذاب الهون بما
كنتم تستكبرون في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا اعملوا ما شئتم ولو بسط الله الرزق لبغوا في الارض فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر وامثال ذلك الثالث من المباحث في استحالة
القبيح عليه تعـ مطلقا فيندرج فيها الاخلال بالواجب لانه قبيح خاص وانما
قلنا ذلك لان له تعـ صارفا بالنسبة الى القبيح يصرفه عنه وهو القبح وعلمه
به ولا داعي له اليه لان اي الداعي اما داع الحاجة الممتنعة عليه تعـ او داع
الحكمة وهو اي داع الحكمة منتف هنا وترتيب هذا الوجه كلما كان له تعالى
صارفا عن فعل القبيح ولم يكن داع اليه استحال وقوعه منه تعـ لكن المقدم
حق فالتالي مثله والشرطية ظاهرة ضرورة اشتراطه وقوع الفعل بوجود

لانه واجب الوجود
غني عن ما سواه

المقتضى وانتفاء الصارف وامتناع المشروط بدون الشرط ولانه لو جاز
صدوره منه تع لامتنع اثبات النبوة لجواز ان يصدق الكاذب وهو
محال وكلما يستلزم المح فهو مح فيبطل خلاف الجبرية كالاشاعرة حيث
استندوا جميع الافعال اليه تع ابتداء حسنة او قبيحة واذا استحال عنه
فعل القبيح مطلقا استحال عنه فعل جزئياته فح يستحيل عليه تع ارادة
القبيح والامر به وترك ارادة الحسن والنهي عنه والاضلال بمعنى الاشادة
الى خلاف الحق بمعنى فعل الضلالة دون معنى الاهلاك لانها قبيحة
خاصة يترتب عن نفيها على نفي ما هو اعم منها الرابع من المباحث في انه تع
يفعل لغرض وحكمة لدلالة القران عليه كقوله تع وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تع لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولاستلزام
نفيه الى الغرض العبث وهو اي العبث منفي عنه تع عقلا لانه قبيح والله
تع لا يفعل قبيحا ونقلا لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما
خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقوله
تع ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وليس الغرض
راجعا اليه تع بكماله وامتناع الاستكمال عليه بل الى الغير وليس هو الاضرار
بالنسبة الى الغير لقبحه كفعل من قدم طعاما مسموما الى غيره يريد به قتله
وانتفاء القبيح عن فعله تع بل الغرض هو النفع المستحق فلا بد من التكليف
وهو في اللغة من الكلفة وهي المشقة وفي الاصطلاح بعث من يجب طاعته
اي حمله وهو جنس شامل للمقصود وغيره وبقيد على ما فيه مشقة خرج

بعثة

بعثه على ما لا مشقة فيه كالاكل والشرب العادي وبقيد على جهة الابتداء خرج
بعثة النبي صلى الله عليه واله والامام والوالدين والسيد وحملهم على ما فيه
مشقة لان وجوب طاعتهم لايجابه تع لا ابتداء وانما يصح التكليف بشرط
الاعلام لاستحالة تكليف الغافل لما تقدم وتخصيص هذا الشرط بالذكر
من بين شرائطه لمزيد الاهتمام به والتكليف واجب والا لكان الواجب
تع مغريا بالقبح حيث خلق الشهوات والميل الى القبيح والنفور عن الحسن
واللازم بط لان الاغراء بالقبيح قبيح فلا بد من زاجر وهو التكليف لا يق
لا نم لو لم يكلف لكان مغريا وانما يلزم ذلك لو كان الزاجر منحصرا فيه وليس
كك لجواز ان يكون الزاجر هو العلم الضروري بقبح القبيح وبان العقلاء
يذمونه لو فعله لانا نقول الميل والنفور المذكوران يقتضيان الزاجر
من فعل القبيح والعلم بقبح القبيح وترتب الذم على فعله غير كاف في الزجر
لاستسهال الذم في قضاء الوطر بالنسبة الى الاكثر كما هو معلوم لاولي
الخطر فلا بد من التكليف الناهي للنفس من ميلها وهو الهاء والامر بها
بطاعة مولاها ويعلم من وجوبه حسنه ومن انه فعل الله تع ولا شيء من افعاله
تع بقبيح وجه حسنه التعريض للثواب بحصوله لكل مكلف ولا حصول
الثواب لنفيه عن البعض اعني الكافر اعني الثواب النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال لخروج التفضل لانه نفع غير مستحق والعوض لعدم
مقارنته للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء به لانه لو امكن حصوله
ابتداء بلا واسطة تكليف كان التكليف عبثا الخامس من المباحث في انه تع

يجب عليه اللطف ولما كان بيان وجوبه متوقفا على تصوره احتجنا الى تصوره
اولا فنقول اللطف على قسمين لطف محصّل وهو ما يحصل عنده الطاعة من
المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يقع مع تمكنه في الحالين ولطف مقرّب
وهو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكن ولا يبلغ
الالجاء اى حد الاضطرار في استدعاء المطلوب فخرج عنه الآلة وان كانت
مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية لان لها حظا في التمكن واعتبار
عدم بلوغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه و
انما قلنا بوجوب اللطف لتوقف غرض المكلف والامر من التكليف عليه
فانه لو لم يجب مع توقف الغرض عليه لزم ان يكون المكلف الحكيم تعـ ناقضا
لغرضه واللازم بط والملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة فان المريد بفعل
من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل المريد من غير مشقة فلو لم يفعله لكان
ناقضا لغرضه ضرورة كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا بعد
ارسال عبده مثلا وعنده عبيد ولا مشقة له في ارساله فانه لو لم يرسل العبد
اليه لعدّه العقلاء سفيها ناقضا لغرضه واما البطلان اللازم فلان نقض
الغرض نقص بحكم العقل بذلك وهو قبيح عقلا والواجب تعـ منزه عن القبائح
فان كان اللطف من فعله وجب عليه فعله وان كان فعل المكلف وجب ان يشعره
يوجبه عليه وان كان من غيرهما فيشترط في التكليف علم المكلف بحصوله منه
السادس من المباحث في انه تعـ يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه
ابتداء وما يجري مجرى ذلك وهي الصادرة بامره او اباحته او بتمكنه غير العاقل

دون ما يكون لاستحقاق المكلف بارتكابه المعصية كالحدود دون الصادرة
عن العقلاء مباشرة او سببا كالاحتراق عند الالقاء في النار والقتل عند
شهادة الزور فالكلام في مقامين في حقيقة العوض وفي وجوبه عليه تعـ
في بعض الصور دون البعض اما الاول فهو المشار اليه بقوله ومعنى العوض
هو النفع المستحق الخالي عن تعظيم واجلال فخرج التفضل اذ هو نفع غير
مستحق والاجر والثواب لانهما يقالان على ما كان في مقابلة فعل العبد فيهما
التعظيم والعوض منه تعـ انما يطلق على ما كان في مقابلة فعله تعـ بالمكلف
او غيره من الالام والامراض وما يجري مجرى ذلك ومن غيره على ما يقابل
فعل الغير اما الثاني فنقول يجب عليه تعـ عوض الآلام التي انزلها على العبد
وما في حكمها من تفويت المنافع على العبد لمصلحة الغير كالزكوة والا لكان
ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكونه قبيحا ومتى انزل الغموم للعبد بان يخلق
فيه اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء استندت الغموم الى علم ضروري
بنزول مصيبة او وصول الم او علم مكتسب لانه تعـ هو الباعث على الاكتساب
او الى ظن كان يغتم العبد بامارة وصول مضرة او فوات منفعة اذ هو
الناصب للامارة فالعوض في الكل عليه تعـ ذلك يجب عليه تعـ العوض
المضار الصادرة عن عباده بامره كالذبح في الهدي والكفارة والنذر
وشبهه او باباحته كالضحايا والعيد فان الامر بايلام الحيوان واباحته انما
يحسن اذا اشتمل على منافع عظيمة عند اهله او بتمكنه غير العاقل كسباع
الوحش الضارية فان تمكنه تعـ اياه من المضار بمنزلة الاغراء فيصح منه تعالى

ان لايوصل فى العبد الذى ضرّه غير الفاعل عوضا فيجب زيادة اى العوض
الواجب عليه تع على الالم بحيث ينتهى الى حد الرضاء عند كل عاقل والا
لكان عبثا مع التساوى وظلما مع النقصان وهما ممتنعان على الجواد
المنان والانتصاف واجب عليه تع عقلا وسمعا اما وجوبه عقلا فلانه
مكّن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته عليه فلو لم ينتصف منه لضيع
حق المظلوم واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلان تضييع حقه قبيح واما وجوبه سمعا فلقوله تعالى
ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله والظالمون ما لهم من ولى
ولا نصير وقوله الا ان الظالمين فى عذاب مقيم الى غير ذلك من الايات

الفصل الخامس من فصول الباب فى النبوة النبى ص

والنبى لغة
من النباء وهو الخبر او من النبوة وهو ما ارتفع من الارض كالنباوة
واصطلاحا هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة احد من البشر
فان الانسان بينه وبين بقية القيود عموم وخصوص من وجه
يوجد هو بدون البقية فى الانسان غير المخبر ويوجد البقية بدونه
فى جبرئيل ويجتمعان فى النبى صلى الله عليه واله فبالانسان خرج
الملك وبالمخبر عن الله خرج الانسان المخبر عن غير الله وبغير واسطة
البشر خرج الامام والعالم اذ هما يخبران بواسطة النبى واما الرسول
فهو نبى ياتى بشرع ابتداء وينسخ بعض احكام شريعة قبله اخص
من النبى مطلقا بالمعنى المصطلح وفيه اى فى هذا الفصل مباحث

خمسة

خمسة الاول من المباحث فى بيان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله
واثبات حقيقته المستلزم لاعتقاد حقيقة نبوة جميع الانبياء ع
فنقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ص رسول الله بالحق الى الخلق
لانه ظهر على يده المعجزة وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو
معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى كالقران الكريم والقران
العظيم الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبيان كونه
ظاهرا على يده معلوم بالتواتر من الموافق والمخالف وبيان اعجازه
انه بكم مصاقع الخطباء من العرب العرباء لانه تحدى الفصحاء بمعارضته
لقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وامتنعوا من التحدى مع توفر الدواعى على المنازعة بالمعارضة
صونا للنفس والاموال والاولاد والامارة وقد قال عز وجل قل
لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ومثل انشقاق القمر نصفين بلنا
العالية ثم العود كل منهما الى الاخر وقد اتفق الكل حتى السحرة على ان
السحر لا يؤثر ولا يخيل شيئا بالنسبة الى السموات ومثل ينبوع الماء من
بين اصابعه الشريفة حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه
صلى الله عليه واله من غزوة تبوك هذا اعظم من معجزة موسى بن عمران ع
وانفجار الماء بضربة العصا على الحجر لان الحجر من جنس الارض و
معدن للماء فى الجملة بخلاف الاصابع ومثل اشباع الخلق الكثير

من الزاد القليل مرارا فانه لما نزل قوله تعـ وانذر عشيرتك الاقربين
قال سيد المرسلين وخاتم النبيين لعلى امير المؤمنين ويعسوب الدين صـ
وعلى سائر المعصومين ستتخذ شاة وجفنة وادع لى بنى ابيك بنى هاشم
ففعل امير المؤمنين عليه ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى
شبعوا ما فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على
حاله فلما اراد صـ ان يدعوا الى الاسلام قالوا ابو لهب كاذب سحركم
ففعلوا قبل ان يدعوهم الى الله تعـ فقال صلى الله عليه واله لامير المؤمنين عـ
افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك فى اليوم الثانى فلما اراد صـ ان يدعوهم
عاد ابو لهب الى كلامه صـ فقال صـ لامير المؤمنين افعل مثل ما فعلت
ففعل مثله فى اليوم الثالث ودعاهم الى الاسلام وقال صـ كل من آمن
اولا فالخلافة من بعدى فما اجابه الى ذلك احد منهم فاظهر امير المؤمنين
كلمة الشهادة فتابعه على الخلافة وما ينطق عن الهواء ان هو الا وحى
يوحى وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير
ثم دعاه فقال انا واصحابى فقال نعم ثم جاء الى امرأته واخبرها بذلك
فقالت له انت قلت وامضى اصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابى
قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال ثم جاء صـ قال لهم ما عندكم قال جابر
ما عندنا الا عناق فى التنور وصاع من شعير خبزناه فقال صلعم
اقعد اصحابى عشرة عشرة فاكلوا كلهم حتى شبعوا الى غير ذلك من المواضع
المأثورة ومثل تسبيح الحصى فى كفه وهى اى المعجزات الظاهرة على يده صـ

اكثر

اكثر من ان يحصى وقد ذكرنا فى الشرع طرفا اخر منها وادعى النبوة وكل
من ظهر على يده المعجزة وادعى النبوة فهو صادق فى دعواه ورسوله
فيكون حقا صادقا فى دعواه ورسولا حقا اما الصغرى فقد ثبت
اما الكبرى فلان المعجزة يدل على تصديق الله تعـ اياه وكل من صدقه
الله فهو صادق والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح والاغراء بالقبيح
قبيح عقلا فيكون محالا عليه تعـ الثانى من المباحث فى وجوب عصمته
اى عصمة النبى صلى الله عليه واله فيحتاج الى تصور العصمة اولا ثم
الدليل على وجوبها فنقول العصمة لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له
داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك
المذكور من الترك والارتكاب ولولا القدرة لما استحق المدح والثواب
على فعل الطاعة وترك المعصية وقوله تعـ خطابا للنبى صـ قل انما انا
بشر مثلكم يوحى الى يدل على قدرته على الترك لان النهى مع عدم القدرة
عبث وتجب عصمة النبى صـ ليحصل الوثوق باقواله فيحصل الغرض من
البعثة وذلك لانه لولا ذلك الوجوب لجاز عليه المعصية واذا جاز عليه
المعصية لم يحصل الوثوق بقوله وفعله لانه حينئذ يحتمل انه كاذبا فاعلا
للقبيح فانتفت فائدة البعثة ولا يحصل الغرض منها اذ ربما لا يتابع و
لا يعمل بما اوحى الله لعدم الوثوق وهو اى انتفاء فائدة البعثة محال
لاستلزامه العبث الممتنع عليه تعـ لكونه قبيحا وايضا لو لم يكن النبى صـ
معصوما لزم وجوب متابعته فى شئ معين ووجوب ضدها فى ذلك

الشئ بعينه فى زمان واحد من جهة واحدة واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم
واما الملازمة فلانه ح جاز ان يوجب حراما او يحرم واجبا فيجب متابعته
فى ذلك الشئ لامره به و نهيه عنه و يجب مخالفته فيه بعينه لوجوب التحرز
عن المعصية وايض لو لم يكن معصوما وجب الانكار عليه واللازم بط
فالملزوم مثله بيان الملازمة لو لم يكن معصوما لجاز ان يصدر عنه
ذنب بارتكاب امر محرم فيجب الانكار عليه لان النهى عن المنكر واجب
عام وبيان بطلان اللازم ان الانكار على النبى صه ايذاء له وايذاء النبى
صه منهى عنه ولذا قال الله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
فى الدنيا والاخرة الثالث من المباحث انه اى النبى صه معصوم
من اول عمره الى اخره عن انواع المعاصى عمدا وسهوا لانه لولا ذلك
لزم نفى فايدة البعثة لعدم انقياد القلوب الى طاعته من عهد منه
فى سالف عمره انواع المعاصى من الصغائر والكبائر واستنفر النفس منه
واذا لم تنقد القلوب الى طاعته ومتابعته لم يحصل الغرض من بعثته
ولزم العبث على العليم الغنى عما سواه فكل ما ورد ما ظاهره نسبة
الذنب الى الانبياء والعصيان فليس على ظاهره بل متاول بما يوافق
بالعقل والبرهان كما هو المذكور فى تنزيه الانبياء وغيره من كتب
اهل الحق والعرفان الرابع من المباحث فى افضلية النبى صلى الله عليه وآله
يجب ان يكون النبى افضل زمانه المبعوث اليهم لانه لو لم يكن افضل
لكان اما مفضولا او مساويا واللازم بقسميه بط لقبح تقديم المفضول

الناقص

الناقص المستكمل على الفاضل الكامل المستكمل عقلا و هو ظ و سمعا قال الله
تع فمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون فلا قبح بتقديم الاول على الثانى عقلا لما حسن هذا التوبيخ
والاستفهام ولو لم يقبح سمعا لما ورد الحكم على حاله ولامتناع الترجيح
من غير مرجح فالملزوم مثله والنبى افضل من الملك ايض بمعنى انه
اكثر ثوابا عند الله وذلك لان طاعته اشق لوجود امر المضاد للقوة
العقلية من الشهوة والغضب وغيرهما من الشواغل وجبره على
الانقياد على طاعة القوة العقلية فى النبى دون الملك فانه لا يوجد
فيه الامر المضاد للقوة العقلية فلم يوجد له فضيلة القهر والغلبة على
الانقياد والاشق افضل لقول نبى صه افضل الاعمال احمزها واجرك
على قدر نصيبك و فضيلة العصمة مشتركة بينهما وقوله تع ان الله
اصطفى ادم و نوحا وآل ابرهيم وال عمران على العالمين ويؤيد ذلك
اذ الملك داخل فى العالمين ونبينا صلى الله عليه واله سيد الانبياء
والمرسلين لقوله صه انا سيد ولد ادم ولا فخر وخاتمهم وهو من
ضروريات الدين الخامس من المباحث فى ان النبى صلى الله عليه واله
يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء كالكفر والبدعة واما آذر
فهو عم ابرهيم فتسميته بالباب من باب المجاز وكالصانع الدنية مثل
الحياكة وعن عهر الامهات الواقعة فى سلسلة اى زناهن قال امير المؤمنين
عليه فى خطبة له واشهد انه عدل وحكم وعلم وفضل واشهد ان محمدا

عبده وسيد عباده وكلما نسخ الله الخلق فرقتين جعله في خيرهما لم يسهم فيه
عاهر ولا ضرب فيه فاجر وروى عن النبي صلى الله عليه واله لم يزل ينقلني الله
من الاصلاب الطاهرات الى الارحام الزكية وعن الرذايل الخلقية بضم
الخاء كالفظاظة والغلظة وعن العيوب الخلقية كالابنة بضم الهمزة
والجذام والبرص والامراض المزمنة مما ينفر الطبايع عنه وكل ما يدل على
خسة صاحبه وحسك مروته كالاكل على الطريق لما مر ذلك المذكور
كل من النقص في نفس الامر وخصوصا اذا نسب الموصوف بها الى
الخالي عنها فيسقط محله من القلوب على تقدير اتصافه بهذه العيوب
فلا يتابع قوله ولا يلتفت الى فعله ولم يكن افضل من غيره قطعا والمط
خلافه اي خلاف سقوط محله عن القلوب وهو ثبوت محله عن القلوب
وهو ثبوت محله او وقوعه فيها فيلزم ان يكون موصوفا بالقوة الراي
والتدبير بالنفس القدسية البالغة لشدة الصفات ليرغب في متابعته
والانقياد لاوامره ونواهيه **الفصل السادس** من فصول الباب
في الامامة ومستحقها او فيه اي في هذا الفصل مباحث خمسة الاول
من المباحث في انها واجبة في الحكمة ولما كان الحكم بوجوبها متوقفا
على تصورها احتيج الى تعريفها اولا فنقول الامامة رياسة عامة في الدين
والدنيا لشخص من الاشخاص فالرياسة بمنزلة الجنس شاملة للعص
وغيره وبقيد العموم خرجت الرياسة الخاصة كالرياسة على اهل القرية
والعموم قد يكون باعتبار الدنيا فقط وقد يكون باعتبارهما جميعا وتقييده

بالاخير

بالاخير فخرج القسمين الاولين فظهر ان الرياسة ليست جنسا قريبا كما
توهمه بعض وعموم النسبة لا يدل عليه كما ان عموم الجوهر لا يدل على كون
الجسم جنسا قريبا وعموم الجسم لا يقتضي كون الجسم النامي كذلك بالنسبة
الى الانسان بل مجموع رياسة عامة بمنزلة الجنس القريب والتقييد المعتبر
كالفصل هذا ان جعلنا قيد لشخص من الاشخاص خارجا عن الحد منبها على
ان مستحقها في كل عصر من الاعصار لا يكون الا واحدا كما زعمه هو وغيره
واما ان جعلناه من تتمة التعريف كما هو الظ اما هو لما ذكر في المفصل
في شرح المحصل وفي الايضاح في شرح الايضاح وغيرهما من انه لاحتراز
عن كل الامة واعزلوا الامام عند فسقه واما اخراج النبوة القابلة للشركة
لو توجد فيها كموسى وهرون فالجنس القريب للامامة مجموع رياسة
عامة في الدنيا والدين كالجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالارادة
للانسان والفصل القريب لها قيد لشخص من الاشخاص كالناطق له
والتعريف في الامامة الخاصة المقابلة للنبوة ولا حاجة الى زيادة
قيد النيابة عن النبي صلى الله عليه واله او غيره لاخراج النبوة وعلى الاول
هو الامامة المطلقة الشاملة للنبوة والمقصود هنا وان كان بيان الخاصة
الا ان تصورها مسبوق بتصور المطلقة العامة لكونها جزئيا فلا حاجة
الى زيادة القيد المذكور ايض ولا الى اضافة قيد الاصالة لاخراج رياسة
نائب الامام المفوض اليه عموم الولاية لانه لا رياسة له على الامام عليه فلا يكون
عامة بمعنى المعتبر فتدبر وهي اي الامامة واجبة مطلقا على الله تعالى

عقلا لان الامامة لطف لصدق تعريفه عليها فانا قطعا ان الناس اذا كان
لهم رئيس مرشد مطاع ينصف للمظلوم من الظالم ويمنعهم من التغالب و
يزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعة ويردع الظالم عن ظلمه ويحفظ
الدين على الزيادة والنقصان كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد وليس المعنى باللطف سوى ذلك فثبت ان الامامة لطف وقد
تقدم ان اللطف واجب عليه تعـ فالامامة واجبة عليه تعـ عقلا وهو المط
لا يقـ نصب الامامة قد يتضمن مفاسد لا نعلمها على التفصيل فلا يكون
واجبا عليه تعـ وايضـ نصبه انما يجب لو انحصر اللطف فيه لكن جاز
ان يقوم لطف اخر مقامه فلا يكون واجبا عليه تعـ وايضـ وجوب نصبه
يوجب حصر قدرته بالامر والنهى واعانة الدين فى كل الاوقات والواقع
خلاف ذلك لانا نقول المفاسد معلومة الانتفاء لان الامام لطف
من الله تعـ وواجب عصمته فنصبه لا يتضمن مفسدة اصلا ولانحصار
اللطف الذى يحصل من الرئيس المذكور فيه معلوم للعقلاء فكيف
يقوم غيره مقامه وتوضيحه انه لو كان يحصل له بدل لما حكم العقل
حكما مطردا على استمرار الزمان بكون المكلفين معه اقرب الى الطاعة
وابعد من المعصية ولكان العقل توقف الحكم بذلك على انتفاء البدل
لكن اللازم مح وايضـ مع فرض جواز الخطاء على المكلفين يكون انضياف
الامامة الى اى لطف فرض ادعى الى وقوع الطاعة وارتفاع المعصية
ولا شك مع انفراد ذلك فلا يقوم مقامها شئ من اللطف ووجود الامام

لطف من الله تعـ تصرف او لم يتصرف وبوجوده يتحقق نصبه قال امير
المؤمنين علي عليه لا تخلو الارض من قايم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا واما
غائبا لئلا تبطل حجج الله تعـ وبيناته وتصرفه ظاهرا فى جميع الاوقات
لطف اخر غير وجوده وانما يتم بمساعدة والنصرة له وقبول اوامره
ونواهيه فاذا لم يتحقق لهذه الامور من الرعية لم يتحقق تصرفه ظاهرا
فى جميع الاوقات فعدم تصرفه من عصيان الرعية لا من الله تعـ ولا من
الامام والثانى من المباحث فى بيان عصمة الامام فنقول يجب ان
يكون الامام معصوما والا لتسلسل واللازم بط لما تقدم فالملزوم
مثله والملازمة ظه لان حاجة الداعية الى الامام هى رد الظالم عن ظلمه
والانتصاف للمظلوم منه اى من الظالم ليكون لطفا لنا لجواز الخطأ
علينا وعدم عصمتنا فلو جاز ان يكون الامام جايز الخطاء غير معصوم
لافتقر الى امام اخر ليكون لطفا بالنسبة اليه لان الاشتراك من العلة
يوجب الاشتراك فى المعلول وذلك الاخر على تقدير عدم عصمته يكون
مفتقرا الى ثالث وهو الى رابع وهكذا الى غير النهاية ويتسلسل ولانه لو
لم يكن معصوما لزم احد الامرين المحالين اما انتفاء فايدة نصبه او سقوط
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذ لو فعل المعصية فلا يخ اما ان يجب
الانكار عليه او لا فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب وانتفت
فايدة نصبه لانه حـ ربما لا يتابع فى قوله وفعله والمط ثبوت وقوعه ومحله
فى القلوب وفايدة نصبه متابعته كما فى النبى المط وايضـ وجوب الانكار عليه

مناف للامر بالطاعة والامر بالطاعة ثابت لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم فانتفى وجوب الانكار وان لم يجب الانكار عليه
سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو اى سقوطهما مح وكلما
يستلزم المح فهو ايض مح فعدم عصمة الامام مح فوجب ان يكون
معصوما ولانه حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع يجب ان لا
يجوز عليه المعصية فلابد من عصمته اما الصغرى فاتفاقية ولان
الشرع لابد من حافظ لايكون كتابا ولا سنة لانهما غير مشتملين على
جميع احكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع
يجوز عليه الخطاء على تقدير ان لايكون المعصوم فيهم ففي جميعهم يجوز
عليهم الخطاء لان الجملة ههنا ليست غير الاجزاء والحكم اذا تعلق
بكل واحد تعلق لسائر الاجزاء ولا القياس لبطلان القول به وعلى
تقدير تسليمه فليس حافظا للشرع لانه تابع الكتاب والسنة
ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء
الا الامام واما الكبرى فهي لئلا يؤمن من الزيادة والنقصان فانه لو جاز
عليه المعصية لامكن وقوعها منه فجاز ان يزيد في الشرع ما ليس منه
او ينقص ما هو منه فيكون ناقضا للشرع لا حافظا له هف قال بعض
الشارحين نافيا لكون الاجماع حافظا واما الاجماع فلوجهين الاول
تعذره في اكثر الوقائع مع ان فيها لله حكما الثاني انه على تقدير عدم المعصوم
لايكون في الاجماع قوله حجة فيكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل

واحد منهم فكذا على الكل لجواز الخطاء على الكل اشار قوله تعالى فان مات او
قتل انقلبتم على اعقابكم قال عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا فان هذه
الخطاب لا يتوجه الا من يجوز عليه الخطاء قطعا اذ لا يليق للانسان
لا تنظر الى السماء لعدم جواز ذلك عليه انتهى كلامه وفيه نظر لان الاستدلال
على جواز الخطاء على الكل بالاية والحديث المذكورين بط لان الخطاب
فيهما بالنسبة الى بعض الامة دون الكل والا لزم عدم المعصوم في
نفس الامر على تقدير دلالتهما على ما ذكره والمط خلافه ولو فرضنا
ان الخطاب بالنسبة الى الكل لا يلزم ايض عدم عصمة الكل والا يلزم
عدم عصمة النبي صلى الله عليه وآله من نحو ولا تجعل مع الله الها آخر
وذلك لان العصمة لا ينافي القدرة المعتبرة في توجيه الخطاب بل مقتضية
لها لاعتبارها في مفهومها على ما تقدم ولا يشترط في توجيه جواز الخطاء
كما توهم وقياس هذا الخطاب عن الاسناد عن الطيران الى السماء فاسد
لحصول الفارق فان القدرة ثابتة فيه دون الطيران فتدبر واعلم ان الامام
يجب ان يكون معصوما كما تقدم لان غير المعصوم ظالم على نفسه
او على غيره ولا شيء من الظالم بامام لقوله لا ينال عهدي القوم الظالمين
اذ المراد بهذه العهد الامامة لدلالة صدر الاية على ذلك ولان الغرض
من نصب الامام ان يكون لطفا للمكلف فلو لم يكن معصوما واقدم على
المعصية لكان مغريا للمكلف الى المعصية ومبعدا له عن الطاعة فلا يكون
لطفا له هذا خلف ولانه لو لم يكن معصوما واقدم على المعصية لزم انحطاط

درجة عن اقل العوام و اللازم بط فكذا الملزوم واما الملازمة فلان عقله
اشد ومعرفته بالله وبثوابه وعقابه اتم فيكون عمله حجة عليه ويكون
اكثر معاندة واشد مخالفة ولذا قيل البلاهة اولى الى الخلاص من
فطانة بتراء و لان الامامة اعظم النعم و يعظم قبح المعصية لعظم قدر النعمة
بالعقل والنقل اما العقل فظ واما النقل فقوله تع يا نساء النبي لستن
كاحد من النساء من تات منكن بفاحشة الآية ويرجم المحصن ويجلد
غيره ويكون حد الحر ضعف حد العبد واما بطلان اللازم فلوجوب
كون الامام على مرتبة واعظم مرتبة من جميع الرعية الثالث من
المباحث في طريق معرفة الامام وهي النص المعتبر كما حققه الخاصة
الاثنى عشرية لا اختيار الخلق كما اعتبره العامة الاشعرية ولا
الميراث المعتبر كما في زعم القياسية ولا خروج فاطمي عالم زاهد
بالسيف كما اضافته الزيدية والدليل على ذلك ان نقول الامام
يجب ان يكون منصوصا عليه لانه معصوم في نفس الامر لما تقدم
من براهين وكل معصوم يجب ان يكون منصوصا عليه لان العصمة
من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تع علام الغيوب او من يعلمه الله
بها من نبي او ولي فلا اعتبار للمنافاة المذكورة وقد سئل مهدي الامة
الكاشف الخلف الحجة القايم المنتظر في حال حياة حضرت ابيه الامام
الزكي ابو الحسن العسكري عليهما وعلى ابائهما الكرام ما المانع من ان
يختار القوم اماما لانفسهم فقال عليه مصلح ام مفسد قيل مصلح

قال عليه هل يجوز ان يقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر
ببال غيره من صلاح او فساد قيل بلى قال عليه فهي العلة ثم قال فهذا
موسى كليم الله مع وفور عقله وكمال علمه ونزول الوحي عليه اختار من
اعيان قومه ووجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم يشك
في ايمانهم واخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين على ما حكى الله تع
فلما وجدنا اختيار من اصطفاه الله للنبوة واقعا على الافسد دون
الاصلح علمنا انه لا اختيار لمن لا يعلم ما يخفي الصدور و لا خطر لاختيار
المهاجر والانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوي الفساد ولما
ارادوا اهل الصلاح انتهى كلام الامام عليه وعلى ابائه السلم واذا
كان كذلك فلا بد من تعيين من يعلم عصمته عليه اما على كتابه او على لسان
نبيه او وليه او باظهار المعجزة على يده عقيب دعواه الامامة فان ادعى
الامامة مع ظهور معجزة على يده يدل على صدقه كما في النبي صلى الله عليه وآله
وايض ولا شك ان اظهار المعجزة على يده فعله تع ايض من اقسام
النص وايض الامامة وان لم يكن اعظم اركان الدين فلا شك انها
من الامور المهمة في الدين فلا يناسب اهمالها لعموم الطاف رب العالمين
وايض قوله صه من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
يدل على وجوب معرفته في زمانه ومعرفته لا يحصل لجميع الامة الا بالنص
ممن لا خلاف في كونه صادقا الرابع من المباحث في افضلية الامام
يجب ان يكون الامام افضل من الرعية مطلقا واكمل في جميع الكمالات

كما تقدم في النبي من الحجج والبينات وذلك لانه لو لم يكن افضل منهم لكان
اما مساويا او مفضولا وقبح تقديم المفضول على الفاضل في منصب
الامامة التي هي خلافة الرسول في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة
الملة القديمة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة معلوم للعقلاء
الفضلاء قطعا ويدل عليه قوله تع فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولا ترجيح في المساوي
فلا يقدم احدهما على الاخر في هذا المنصب الرفيع الخامس من المباحث
من تعيين الامامة بعد خير البرية امام بالحق بعد الرسول بلا فصل
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه لان الامام يجب ان يكون منصوصا
من قبل الله تع اما في محكم كتابه او لسان نبيه او غير ذلك لما تقدم
ولا واحد سواه ممن وقع الخلاف فيه بعد النبي صلى الله عليه وآله
بمنصوص عليه وفاقا فلا يكون الامام بعد النبي بلا فصل سواه فيكون
هو الامام ولا خلا الزمان عن الامام وخرج الحق عن الاجماع
لا يقال لو حصل النص على احد لكان شايعا ولم يقع بعد النبي صلعم
اختلاف ولكن وقع فقال الانصار منا امير ومنكم امير لانا نقول
النص شايع ووقوع الاختلاف لاختلاف الدواعي والاهواء لا لعدم
النص وانما قلنا ذلك للنص الجلي الذي لا يحتمل الغير المتواتر من النبي صلعم
في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله صلعم انت
الخليفة بعدي وقوله عليه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله عليه

انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين وقوله عليه وقد اخذ بيده هذا
خليفتي عليكم وغير ذلك ولقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فان ائمة التفسير
قد اتفقوا على هذه الاية في حق امير المؤمنين علي عليه لانه تصدق
وهو راكع غيره فوجب ان يكون هو المراد لا غير وصيغة الجمع للتعظيم
والولي يراد به الاولى والاحق بالتصرف يق السلطان ولي من
لا ولي له ويق فلان ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه بالاخذ
والعفو فيكون معنى الاية ما وليكم والاولى بالتصرف في اموركم الا الله
ورسوله وعلي بن ابي طالب فهو الامام الحق بعد رسول صلى الله عليه وآله
بلا فصل بحكم الاية والحديث المتواتر وذلك لما نزل قوله تع يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته
والله يعصمك من الناس والمراد بهذا التبليغ المؤكد بالتاكيد
التبليغ امامة امير المؤمنين علي عليه باتفاق اهل البيت وقد ذكر
ذلك ابو نعيم الحافظ عن عطية والثعلبي في تفسيره ايض نزل
النبي صلى الله عليه وآله في غدير خم وهو موضع بين المكة والمدينة
بالجحفة وجمع الناس بعد رجوعه عن حجة الوداع حتى ان الرجل
يضع رداه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليها
خاطبا لهم معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم فقالوا كلهم بلى
فاخذ بعضدي علي عليه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله

اليوم م

من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله فلم ينصرف الناس حتى نزل قوله تعالى اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال النبي صلى الله عليه وآله الحمد لله على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي وبالولاية لعلي بعدي ولما رواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي باسناده الصحيح المتصل الى ابن العباس انه قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم مع النبي صلى الله عليه وآله اذ انقض كوكب فقال النبي صلى الله عليه وآله من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي بعدي فانقض في بيت علي عليه السلام فقال جماعة من بني هاشم لقد غويت في حب علي فانزل الله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى تصديقا لاخباره بخلافة علي عليه السلام وامامته وبحديث المنزلة المتواترة وهي قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام امير المؤمنين انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هرون من موسى اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى فكذلك مرتبة امير المؤمنين علي عليه السلام يكون اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فيكون الامامة بعده حقا له ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله عنها فيبقى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله خليفة عليها فيعم الاستخلاف لجميع الامور للاجماع على هذا وعدم القائل بالفصل ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني

بكسر

بكسر الدال او فتحها والتقييد بالمدينة ينفيه اللفظ لان اللفظ يقتضي الخلافة المطلقة على كل حال وكل بلاد وارادة قضاء الدين وانجاز الوعد لاينافي الخلافة المنصوصة ويدل عليه ما رواه انس ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب وقوله يقضي ديني اي يقضي ما بقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وقوله ينجز وعدي اي ياتي بما وعدت به واعلم ان هذه الاخبار لا تخلو من ان يكون متواترة او مستلزمة لتواتر القدر المشترك او لا يكون كذلك فعلى الاول والثاني افادة اليقين وعلى الثالث هي مفيدة للظن والظن واجب العمل فان من اخبر بان هذا الطعام مسموم حصل له ظن صدقه ولا يجوز له تناوله لانه اذا حصل للناظر ظن ثبوت الحكم في صورة فاما ان نقول بثبوت الحكم المظنون او بنفيه او بهما معا او لا بواحد منهما والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة لامتناع القول بالمرجوح مع وجود الراجح والجمع بين النقيضين وارتفاعهما فتعين الاول فثبت ان امير المؤمنين وصي خاتم النبيين والخليفة بعده على الخلايق اجمعين بالنص ولانه افضل من جميع الصحابة لقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين فجعله الله تعالى نفس الرسول وحيث امتنع ان يكون هو هو بعينه لاستحالة الاتحاد يكون المراد انه المساوي له فيما يمكن فيه المساواة من الكمالات كالعصمة

وغيرها سوى النبوة والرسول افضل الناس وفاقا ومساوى الافضل
افضل ضرورة ولاحتياج النبي صلى الله عليه وآله اليه في المباهلة دون غيره ممن وقع
النزاع في خلافته بعد النبي وذلك انه لما نزلت اية المباهلة وهي قوله
تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين دعى رسول الله صلى الله عليه وآله وقد يجبران المباهلة
وهي الدعاء على الظالم من الفريقين وخرج معه الحسن والحسين
وفاطمة وعلي امير المومنين عليه السلام لا غير وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا
لذلك وكذا اتفق ائمة التفسير على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام
ونساءنا الى فاطمة الزهراء عليها السلام وانفسنا الى امير المؤمنين علي عليه السلام ولا شك
ان المناجات مع قاضي الحاجات ومحل التضرع لاستجابة الدعوات
يقتضي كمال الاخلاص ومزيد الاختصاص فلو كان هناك من هو
اعلى منهم في ذلك او مساويا لهم لما حسن تخصيصهم بالاخراج من
سيد الكاينات وصيغة انفسنا وان كانت جمعا لكن فعل النبي صلعم
دليل على ان المراد بها هنا هو واحد المعظم الذي هو امير المومنين عليه السلام
دون النبي صلى الله عليه وآله وغيره فهو افضل من باقي الصحابة
للوجهين المذكورين ولما رواه البيهقي في فضائل الصحابة من انه
قال النبي صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في
تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد اوجب هذا الخبر في مساواته لكل

واحد من الانبياء من صفة من صفاتهم وهي صفة كمال والانبياء
افضل من باقي الصحابة مطلقا فوجب ان يكون هو المجموع تلك المساوية
لصفات الانبياء افضل من باقي الصحابة قطعا ولخبر طاير المشوي
وهو انه روى الجمهور كافة ان النبي صلى الله عليه وآله اهدى اليه طاير
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطاير وبرواية
اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك فجاء علي عليه فدق الباب فقال
انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وآله على حاجة فرجع ثم قال النبي
كما قال اولا فجاء علي عليه فدق فقال انس كما قال اولا فرجع ثم قال النبي
كما قال فجاء علي عليه فدق الباب اقوى من الاولين فسمعه النبي صلى الله عليه وآله
وقال انس ان النبي صلى الله عليه وآله على حاجة فاذن له النبي في الدخول وقال له يا علي
ما ابطاك عني قال جئت فردني انس ثم جئت الثانية فقال يا انس
ما حملك على ذلك فقال رجوت ان يكون هذا الدعاء لاحد من الانصار
فقال النبي صلى الله عليه وآله افي الانصار خير من علي افي الانصار افضل
من علي ولقول النبي صلى الله عليه وآله في ذي الثدية تقتله خير الخلق
والخليقة وفي رواية اخرى خير هذه الامة وقد قتله امير المومنين عليه السلام
مع خوارج نهروان ولقوله عليه لفاطمة الزهراء سيدة النساء عليها السلام
ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا
فاختار منهم بعلك ولقوله صلى الله عليه وآله لها عليها السلام ايضا اما ترضى لازواجك خير من
ولما روي عن سلمان انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب

وعن ابن مسعود انه قال رسول الله صلعم علي خير البشر ومن ابى فقد كفر وعن
ابى سعيد الخدري انه قال رسول الله صلعم افضل امتى علي بن ابي طالب
ولخبر السيادة وهو ان عايشة قالت كنت عند النبي صلعم اذا اقبل
علي فقال صلعم هذا سيد العرب قلت بابي انت وامي الست سيد العرب
فقال انا سيد العالمين وعلي سيد العرب ولا خفاء في ان النزاع وقع
في الافضلية بالنسبة اليهم من العرب فهو اذن سيدهم بحكم هذا الحديث
وافضل منهم ولغير ذلك من الادلة واذا كان امير المومنين علي بن
ابي طالب افضل الخلق بعد خاتم النبيين وامامة المفضول مع وجود
الافضل قبيحة عقلا فتعينت الامامة بعده له وهو المط وايضا الامة
قد اجمعت على ان الامام بعد رسول الله صلعم لا احد اشخاص الثلثة
علي وعباس وابو بكر ولكن غير علي لا يصلح للامامة لما تقدم ولان
الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد ممن ادعى الامامة من العباس
وابى بكر بمعصوم اجماعا لما تواتر من سبق الكفر المخل لصلاحية الامامة
لان الكافر حالة الكفر ظالم لقوله تعم والكافرون هم الظالمون ولانه يصير
بالاسلام معصوما مطلقا فلا يصلح للامامة واذا كان الامام واجب
العصمة فيكون علي هو الامام والا لزم ان لا يكون اجماع الامة
حقا وهو بط وايضا الامام الحق بعد سيد المرسلين هو امير المؤمنين ع
لقوله تعم يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم فان الله تعم امر بطاعة اولى الامر وهذا يقتضي ان لا يجوز

من غيره ع

عليهم الامر بالفحشاء واذ لو جاز فرض وقوعه لكان امر الله بطاعتهم امرا
بالفحشاء في الجملة وذلك بط لقوله تعم ان الله لا يامر بالفحشاء واذا لم يجز
عليهم الامر بالفحشاء كانوا معصومين وغير علي غير معصوم لصدور
الفحشاء وهو الكفر من غيره فتعين ان يكون علي عليه ما مورا بطاعته
فيكون اماما ولانه اعلم من جميع الصحابة مطلقا لرجوع الصحابة
في وقايعهم المشكلة ومسائلهم المعضلة اليه بعد غلطهم في كثير منها
ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء من العلوم اصلا ولقوله صلعم اقضاكم
علي والاقضى يكون اعلم لان القضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم
وخصوصا الى الفروع والاستناد العلماء والفضلاء في العلوم اليه
ولاخباره بذلك لقوله ع لو كسرت الى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر
او بحر او سهل وجبل وسماء او ارض وليل او نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شيء نزلت وقوله عليه علمني رسول الله الف باب من العلم
وانفتح من كل باب الف باب وهو صادق وفاقا وكيف لا يكون اعلم مع قوة
حدسه وشدة ملازمة للرسول وغاية حرص الرسول صلعم في تربيته وارشاده
واذا كان اعلم كان هو الامام لان الاعلم افضل لقوله تعم قل هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعم يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات والافضل هو الامام لما تقدم ولانه ازهد بعد

البني ص من غيره مطلقا واكثر اعراضا عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها
ولذاتها بعد خير الانام من اول عمره الى اخره تاركا لها بالكلية مع القدرة
لاتساع ابواب الدنيا عليه حتى خص باسم الزاهد طلق الدنيا لكنه قال
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام تشوقت لاحان حينك وهيهات غري
لا حاجة لي فيك طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخيرك يسير
واملك حقير وخطرك كثير وقال صلى الله عليه واله ان دنياكم هذه عندي
لاهون من ورقة في فم جرادة تقضمها ما لعلي وزينة الدنيا ونعيم تفنى
ولذة لا تبقى وقال ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عطفة عنز
وقال ع اما والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد
مجذوم وكان زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي درداء املا زهده والازهد
هو الامام لكونه افضل ولانه اكثر جهادا في سبيل الله من غيره مطلقا
وكل من كان اكثر جهادا في سبيل الله كان هو الامام اما الصغرى
فلان الجهاد اما بالقتال او مبارزة الابطال او مع النفس بالعبادات
او مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات وهو باقسامه اكمل
في غيره اما الاول فلما تواتر انه اشجع واعظم بلاء في وقايع النبي صلى الله عليه واله
باجمعها ولم يبلغ احد من الصحابة درجته في غزاء بدر واحد ويوم الاحزاب
وخيبر وحنين وغيرها من غزوات النبي ص وهي مشهورة مثبتة
في كتب السير والتواريخ حتى قال لخاتم النبيين جبرئيل الامين
لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال النبي ص يوم الاحزاب لضربة

لضربة علي يوم الخندق خير من عبادة الثقلين واما الثاني فلانه كان اعبد
الناس بعد النبي واكثر مواظبة على العبادة والصيام وغيرها حتى
خص باسم العابد وقد اشتهر انه صارت جبهته كركبة البعير لطول
سجوده بواسطة اقباله على الله تع بالكلية واشتغال سره به واما الثالث
فلما مر انه اعلم ومرجع الكل في حل المشكلات وابانة المعضلات ومسند
العلماء في اثبات مقاصد العلوم بالحجج والبينات والمشايخ والصحابة في
طريق الصوفية وكيفية الرياضات واما الكبرى فلانه من كان اكثر جهادا
في سبيل الله كان افضل لقوله تع وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة والافضل هو الامام لما تقدم ولانه ادعى الامامة بعد النبي ص
وظهر المعجزة على يده فيكون صادقا لتحقق طريق معرفته فيكون اماما
اما دعوى الامامة فمتواترة وكذا ظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر
وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومخاطبة الثعبان
ودفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس الى طرف المشرق
لادراك الصلوة في وقتها وغير ذلك والادلة على امامته لا يحصى كثرة
وقد ذكرنا طرقا آخر منها مع ما عليه وله في الشرح فليطلب منه من اراد
مزيد التحقيق والله ولي الهداية والتوفيق ومما يدل على ان الامام الحق بعد
رسول الله امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه ثم بعده ولده الحسن عليه
ثم الحسين عليه ثم علي بن الحسين عليه ثم محمد بن علي الباقر عليه ثم جعفر بن
محمد الصادق عليه ثم موسى بن جعفر الكاظم عليه ثم علي بن موسى الرضا عليه

ثم محمد بن علي الجواد عليه ثم علي بن محمد الهادي عليه ثم الحسن ابن علي
العسكري عليه ثم محمد ابن الحسن صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين
وعلى سائر المعصومين على النقل المتواتر الدال بطريق مستغرقة عن
ائمة النقل عن الجمهور وغيرهم منه انه شخصا يهوديا اسمه جندل
اسلم عند رسول الله صلعم وسال عن الائمة والخلفاء بعده فقال
اوصيائي من بعدي ونقباء بني اسرائيل اولهم سيد الاوصياء و
وارث الانبياء ابو الائمة النجباء علي بن ابي طالب ثم ابناه الحسن
والحسين فاذا انقضت مدة الحسين قام بالامر بعده علي ابنه يلقب
بزين العابدين فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده محمد ابنه يدعى
بالباقر فاذا انقضت مدة الباقر قام بالامر بعده ابنه جعفر يدعى
بالصادق فاذا انقضت مدة جعفر قام بالامر بعده ابنه موسى
يدعى بالكاظم فاذا انقضت مدة موسى قام بالامر بعده ابنه علي
يدعى بالرضا فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده ابنه محمد يدعى
بالتقي فاذا انقضت مدة محمد قام بالامر بعده علي يدعى بالنقي واذا
انقضت مدة علي قام بالامر بعده ابنه الحسن يدعى بالامين فاذا
انقضت مدة الحسن قام بالامر بعده ابنه الخلف الحجة ويغيب
عن الائمة ثم قال جندل يا رسول الله قد وجدنا ذكرهم في التورية
وقد بشرنا موسى ابن عمران بك وبالاوصياء من ذريتك ثم قال
رسول الله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم

في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا ثم قال جندل فما خوفهم يا رسول الله
قال في زمن كل واحد منهم شيطان يغريه ويوذيه فاذا عجل الله
خروج قائمنا يملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ثم
قال طوبى للصابرين في غيبته طوبى للمقيمين على محبتهم وطريقهم و
اليك من وصفهم الله في كتابه فقال والذين يؤمنون بالغيب و
قال اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ومنه قول رسول الله
للحسين ابن علي عليه يخرج من صلبك تسعة من الائمة منهم مهدي
هذه الامة فاذا استشهد ابوك فالحسن بعده فاذا اسم الحسن فانت فاذا
شهدت فعلي ابنك فاذا مضى علي فمحمد ابنه فاذا مضى محمد فجعفر ابنه
فاذا مضى جعفر فموسى ابنه فاذا مضى موسى فعلي ابنه فاذا مضى علي
فمحمد ابنه فاذا مضى محمد فعلي ابنه فاذا مضى علي فالحسن ابنه فاذا
مضى الحسن ثم الحجة ابن الحسن يملاء الارض قسطا وعدلا كما
ملئت جورا وظلما ومنه قوله صلعم للحسين عليه هذا ولدي امام ابن
امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي عن سلمان
وجابر ان جبرئيل عليه هبط على رسول الله صلى الله عليه واله بلوح
من الجنة فاعطاه فاطمة عليها السلم وفيه اسماء الائمة اثنا عشر ومنه ما روي
عن عبد الله ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله خلفاي
واوصياي وحجج الله على الخلق بعدي اثنا عشر اولهم اخي واخرهم ولدي

قيل يا رسول الله من اخوك قال علي بن ابي طالب قيل فمن ولدك قال
المهدي الذي يملأها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا والذي
بعثني بالحق بشيرا ونذيرا لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله
ذلك اليوم حتى يخرج فيه ولدي المهدي فينزل روح الله عيسى
ابن مريم عليه فيصلي خلفه وتشرق الارض بنور ربها ويبلغ سلطانه
المشرق والمغرب ومنه ما روى المخالف عن مسروق انه قال بينا
نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم
كم يكن من الخلفاء بعده فقال انك لحديث السن وهذا شيء ما سألني
عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء
بني اسرائيل ومنه ما ذكر في المصابيح في باب مناقب قريش من
الصحاح عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول لا يزال الاسلام عزيزا الا اثنا عشر خليفة وكل من يقول بان
الائمة اثنى عشر يقول بالائمة المذكورين دون غيرهم ولامامة الائمة
الاثنا عشر كما ثبت بنص سيد البشر كذلك ثابتة بنص كل سابق على لاحقه منهم ع
ولا بنص امير المومنين قالع باب خيبر عليه العلي وبالادلة السابقة
اما النصوص فلما تواتر ان امير المومنين عليه اوصى الى ولده الحسن
واشهد على وصيته الحسين عليه وجميع ولده ورؤساء شيعته
واهل بيته ثم وقع اليه الكتاب والسلاح وقال عليه له يا بني امرني
رسول الله صلى الله عليه وآله ان اوصي اليك واوقع اليك كتابي وسلاحي

كما اوصى الي ووقع الي كتبه وسلاحه وامرني بان امرك اذا حضرك
الموت ان تدفعها الى اخيك الحسين عليه ثم اقبل على الحسين عليه
فقال امرك رسول الله صلى الله عليه وآله ان تدفع الى ابنك هذا ثم
اخذ بيد علي بن الحسين وقال وامرك رسول الله ص ان تدفعها الى
ابنك محمد عليه فاقرأه من رسول الله ص ومني السلام ونص كل واحد
منهم على من بعده بالخلافة نصا متواترا كما ذكرنا في الشرح واما الادلة
فنقول لكل واحد من ابي محمد الحسن وابي عبد الله الحسين سيدي
شباب اهل الجنة ومن بعدهما من الائمة الكرام عليهم السلام امام حق لما
تقدم من النصوص ولان الامام واجب العصمة ولا واحد من غيرهم
بواجب العصمة في زمانهم وفاقا فتعينت الامامة فيهم ولان لا خلاء
الزمان من امام المعصوم وهو محيط لما مر ولان كل واحد منهم في زمانه
كان افضل من كل موجود فيه من اشخاص البشر في جميع الكمالات
كما هو معلوم بالتواتر وكل من كان افضل الزمان مع انقطاع النبوة
فهو الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا وامتناع خلو
الزمان عن امام فيكون كل واحد هو الامام في زمانه ولان كل واحد
منهم ادعى الامامة واظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان اماما
حقا اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فدعوى الامامة متواترة
وكذا ظهور المعجزات وهي كثيرة وقد اوردنا في الشرح طرفا منها ولعلم
ان صاحب الزمان عليه يجب بقاؤه ما بقي مكلفا على وجه الارض

لوجوب وجود اللطف في كل مع بقاء التكليف وسبب غيبته اما القوة
الظالمين او ملاحظة ما في اصلابهم من المؤمنين او مصلحة خفية
لا نطلع عليها وطول حيوته من الامور الممكنة كعمر نوح وعمر لقمن قيل
انه عاش ثلثة الاف سنة وغيرهما من الاعمار المعمرين الذين كثرت
الاخبار بهما من الموثوقين بخبرهم كعمر الخضر والله تعـ قادر على جميع
الممكنات ومن مذهب الكل ان خرق العادة في حق الاولياء والصالحين
امر جائز فاستبعاده جهل محض وفقنا الله للثبات على مراتب اليقين
وجنبنا عن زيغ الجاهلين بالنبي واله الطاهرين الفصل السابع
من فصول الباب في المعاد الجسماني والروحاني وهو لغة من العود
وحقيقة المرجع والمصير فهو الذي كان الشئ فيه وباينه ثم عاد
اليه وقد نقل الى ايجاده ثانيا او الموضع الذي يصير الانسان بعد
الموت فيقال الاخرة معاد الخلق فاعلم انه اتفق المسلمون كافة على
وجوب المعاد البدني وكل ما اتفق عليه المسلمون كافة فهو حق فوجوب
المعاد البدني حق وسند اتفاقهم واجماعهم على ذلك وجوه منها ما يختص
القائلون بالحسن والقبح العقليين ومنها ما يعم الكل اما الاول
فلانه لولاه لقبح التكليف لكونه مشقة بلا فائدة ظاهرة واشتمال الاوامر
والنواهي الاخروية ح ويبطل ايفاء الوعد بالثواب على الطاعة والتوعد
بالعقاب على المعصية بعد الموت لتوقفه على الاعادة ضرورة واللازم
بقسيمه بط لان الله تعـ عادل حكيم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب

والتكليف بلا فائدة اصلا ظلم قبيح وعدم الايفاء اخلال بالواجب عقلا
ونقلا فالملزوم مثله فان قلت هذا يدل على مطلق الاعادة لا على
اعادة البدنية قلت بعض التكليف بدنية فيجب اعادة الابدان ليصال
مستحقها اليها بمقتضى العدل واما الثاني فهو لانه اي المعاد البدني
ممكن مقدور للباري تعـ والصادق الشارع قد اخبر بثبوته وكلما
كان كذلك كان حقا واجب الثبوت فيكون المعاد البدني حقا واجب
الثبوت اما الصغرى فاما امكانه في حد ذاته فلان اجزاء الميت قابلة
للجمع والحيوة والا لما اتصف بهما قبل وقد اتصفت اما كونه مقدور
الباري تعـ فلانه عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر
على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات واما اخبار
الصادق عم بثبوته فلانه قد تواتر ان النبي صم كانت يثبت المعاد البدني
يقول به ويدل عليه قوله تعـ وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل
ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد واما الكبرى فظاهرة
والا لم يكن الصادق صادقا وللايات الدالة عليه بحيث لا يمكن دفعه
اصلا ولا يقبل التاويل بل وعلى الانكار على جاحده كقوله تعـ في محكم التنزيل
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه
وكقوله تعـ وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وهو بكل خلق عليم وكقوله تعـ افلا يعلم
اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وكقوله تعـ فسيقولون

من بعيد نامل الذى فطركم اول مرة ومايدل عليه قوله تعـ وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا وقوله تعـ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
وقوله تعـ يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله
تعـ وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وهذا اكثر من
ان يحصى وكل من له عوض عليه تعـ او على غيره او عليه عوض لغيره
يجب اعادته عقلا لايصال حقه اليه واخذ الحق لئلا يلزم الظلم
او غيره اى غير من له عوض او عليه يجب اعادته سمعا لا عقلا لعدم
لزوم محـ عقلى لو عدم بالكلية ولم يعده اصلا والمراد بالعوض
منا النفع المستحق اعم من ان يكون مقرونا بالتعظيم او لا فيشتمل
الثواب ايضـ ويجب الاقرار بكل ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وسلم
مجيئه به بطريق تواتر والتصديق بذلك بالقلب واللسان وهو
الايمان الشرعى ولا يكفى التصديق بالقلب فى تحققه لقوله تعـ
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فقد ثبت سبحانه تعـ
للكفار الاستيقان وهو التصديق بالقلب فلا يكون هو الايمان
ضرورة امتناع اثبات احد المتقابلين لما ثبت له المقابل الاخر
بالفعل ولا يكفى الاقرار باللسان ايضـ بدون التصديق القلبى
فى تحققه لقوله تعـ قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فانه تعـ نفى الايمان عنهم مع تحقق الاقرار باللسان وانما يجب
ذلك لثبوت عصمته ولزوم متابعته والانكار شيء من ذلك كفر

بخلاف

بخلاف الاجتهاديات فان منكرها لا يكفر وفاقا فمن ذلك عذاب القبر
ويدل عليه قوله تعـ فى ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانه صريح
فى العذاب بالنار قبل يوم وقوله تعـ فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا
نارا فان الفاء للتعقيب وقوله تعـ امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وهو
ممكن فى نفسه لانه اما للنفس وهو ممكن لبقائها بعد خراب البدن
او للنفس مع البدن وهو ايضـ ممكن لجواز ان يحصل البدن من
فيض القدير بحكم ما يستعد ثانيا لقبول علاقة النفس بوجه لا يدركه
البشر فيقبل البدن النفس ويدركه الالم الا ما شاء الله تعـ وكلما
كان ممكنا فى حد ذاته وبتواتر السمع لو قوعه وجب اعتقاد وقوعه
ومن ذلك الصراط والميزان وانطاق الجوارح ونطاير الكتب
لامكانها فى نفسها اما الصراط فلانه لما ما هو المشهور منه وهو
الجسر الطويل الدقيق الذى يقع المرور عليه او العمل المروى الذى
سئل عنه ويواخذ به كانه يمر عليه ويطول بكثرته ويقصر بقلته و
امكانها ظ واما الميزان فلانه اما ما هو المشهور وهو ما يوزن به
صحايف الاعمال وعبارة عن تقابل الحسنات بالسيئات ليظهر
الرجحان والتساوى وامكانهما ايضـ ظ واما انطاق الجوارح و
نطاير الكتب فامكانهما اظهر واذا ثبت ان هذه الامور ممكنة و
قد اخبر النبى الصادق بها وكل ما كان ممكنا وقد اخبر الصادق

لو توعدوجب الاعتراف به واعتقاد حقيته فيجب الاعتراف بهذه الامور والتصديق بها وهو المط ومن ذلك الثواب والعقاب وتفاصيلهما المنقوله من جهة الشرع صلوات الله على الصادع به بنفى الشرك الشاق

عن المشركين

وعلى الحافظ من تغييره وتبديله الى يوم الدين فالثواب قد علم تفسيره ويستحقه المكلف بامور الفعل الواجب اذا فعله لوجوبه كما فى المعين او لوجه وجوبه كما فى المخير ومقدمة الواجب ولفعل المندوب اذا قصد ندبيته او وجه ندبيته مثل ذلك ولفعل ضد القبيح كفعل المباح الذى يحصل به ترك الحرام اذا فعله لاجل انه ترك القبح و بالاخلال بالقبيح وتركه مع قصد انه اخلال به والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للتحقير ويستحقه المكلف بفعل القبيح كارتكاب الحرام وبالاخلال بالواجب وتركه راسا وقد يطلق النقل والعقل هنا اما النقل فكالايات الدالة على ان العمل سبب على عوض مثل قوله جزاء بما كانوا يعملون واما العقل فهو بالنسبة الى استحقاق الثواب ان المشقة الحاصلة للمكلف بواسطة العقل اذا خلا من غير عوض يحصل له فى مقابلة تلك المشقة من نفع او دفع ضرر ظلم بالضرورة والظلم قبيح والقبيح لايصدر من القادر الحكيم وبالنسبة الى استحقاق العقاب بالفعل والاخلال انه مشتمل على اللطف لان المكلف اذا علم يحصل له ما يبعده عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى ويكفى فى استحقاق الثواب كون الفعل والاخلال

شاق ولايشترط دفع الندم عليهما ولا انتفاء النفع العاجل لان الموت للاستحقاق هو المشقة فاذا تحققت تحقق الاستحقاق سواء ندم اولا فان الندم غير مستلزم لارتفاعهما ولجواز تحقق النفع العاجل والاجل ويطابق العقل والنقل ايض على وجوب دوام ثواب اهل النعيم على الطاعة ودوام عقاب اهل الجحيم وهم الكفار على المعصية بان يخلد المومن الموفق للطاعات فى جناية وفاء بوعده ويعذب الكافر ابدا فى ميزانه تحقيقى وعيده سواء كان مقلدا للكفر او جاهلا مركبا او بسيطا وسواء كان معاندا او غيره اما النقل فايات الوعد والوعيد مثل قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى اخر الآية وقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها واما العقل فلان دوامها مشتمل على اللطف ولاشك انه تقرب المكلف على الطاعة ويبعده عن المعصية وما يشتمل على اللطف المومن العاصى لايخلد فى النار وان خرج من الدنيا بغير توبة لانه يستحق الثواب ايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولايرى الا بعد الخلاص من العذاب فانه لايتقدم على عقابه بالاجماع بل يمكن ان يدخلها اصلا لجواز العفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وثبوت الشفاعة عن النبى صلى الله عليه واله وفاقا لقوله استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فيستغفر صيانة لعصمته و يفعل

منه تحصلا لمرضاته قوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى والحق ان
ائمتنا الاثنى عشر وسيدتنا فاطمة الزهرا ابنة خير البشر شفعاء ايضا
بعصاة شيعتهم يوم الحشر لتواتر اخبارهم بذلك وثبوت عصمتهم
والسمع دال على ان الجنة والنار التى هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان
الان لقوله تع وجنة عرضها كعرض السموات اعدت للمتقين وقوله تع
واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد
يدل على تحققهما واسكان ادم فى الجنة واخراجه عنها لقوله تع قل
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وقوله اهبطوا منها جميعا يدل
على تحققهما ايض فتامل و وجوب التوبة اى ومن ذلك وجوب التوبة
لقوله تع توبوا الى الله توبة نصوحا هى الرجوع عن الذنب فى الحال
والعزم عن تركه فى الاستقبال ويدل على وجوبها ايض انها دافعة
لضرر المعصية ودفع الضرر واجب فكذا ما يدفع ولانه يلزم المكلف
على كل قبيح فعله او اخلال بواجب يصدر منه وفى الحديث الندم توبة
فيكون التوبة واجبة ويجب ان يكون التوبة عنهما لقبحهما الاشى اخر
فان من ندم على معصية لحفظ صحة او لحوق مثل حرمة لا يكون تائبا
حقيقيا ومن الاول خوف النار فلا يصلح التوبة عن بعض القبائح
دون البعض اذ اشترك ترجيح الدواعى الى الندم بين الجميع واذا
اعتقد المكلف فى البعض الحسن صحت توبته عن غيره مما اعتقد
قبحه لحصول الندم على القبيح بالنسبة اليه وكذا اذا استحقر البعض

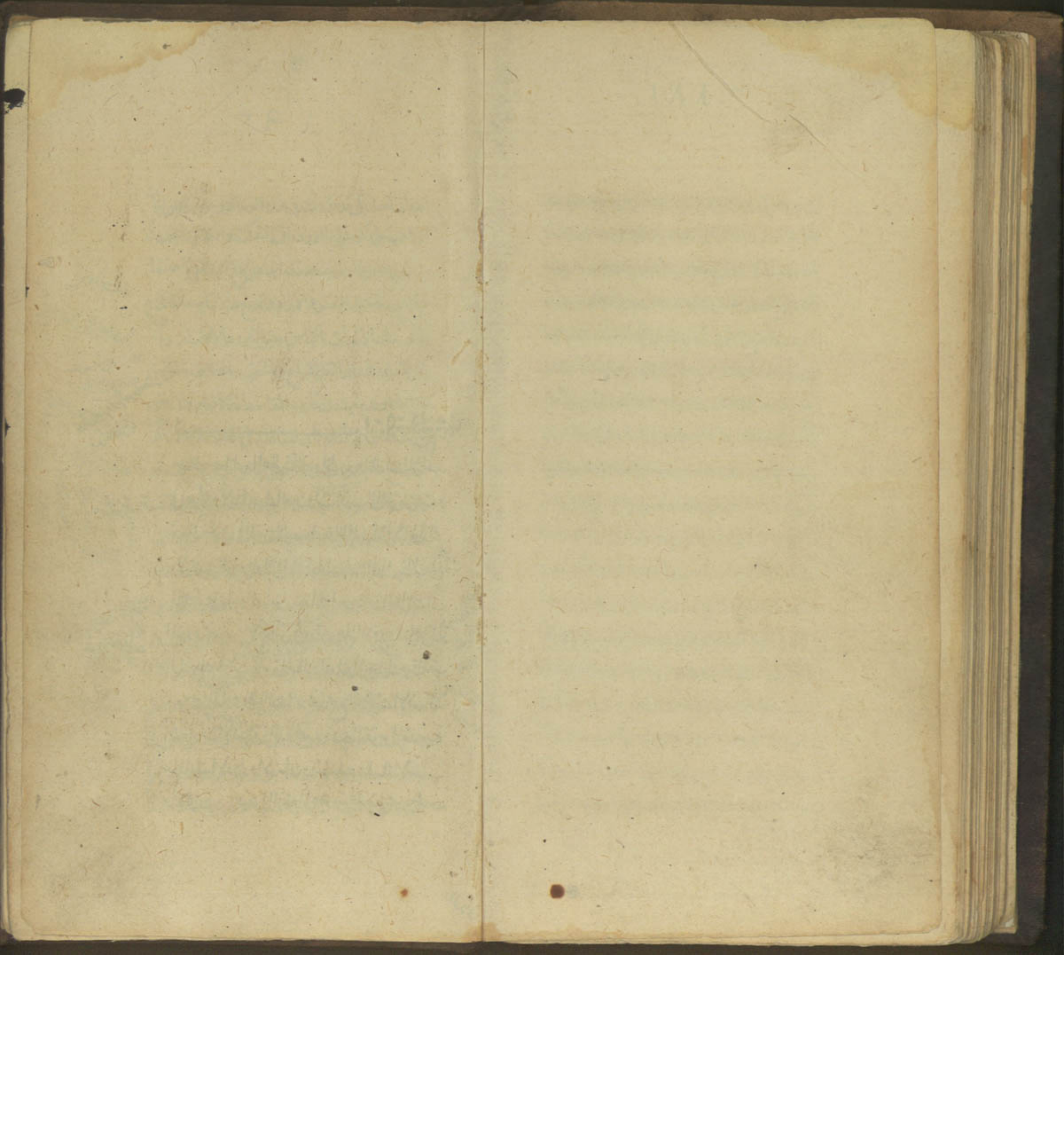
بالنسبة اليه كالمعدوم صحت توبته عن غيره لتحقق الندم على القبيح
لقبحه واعلم ان الذنب الصادر عن المكلف ان كان فى حقه تع فان
كان حصوله من قبيح ارتكب كشرب الخمر كفى فيه الندم على ما مضى والعزم
على ترك المعاودة ابدا وان كان بالاخلال بالواجب اختلف حكم الواجب
بعد الندم بحسب القوانين الشرعية فمنه ما يكفى فيه الندم ايض كالاخلال
بالامر المعروف وصلوة العيدين مع وجوبهما ومنه ما يبقى فى ذمته
ويجب مع الندم فعله اداء لابراء الذمة كالزكوة المالية ومنه ما يبقى
فى الذمة ويجب مع الندم فعله قضاء للابراء كالصلوة اليومية و
ان كان الذنب فى حق ادمى فان كان ظلما عليه غير اخلال كالايذاء
بالاعصاب الواصل اليه وغصب مال وجب مع الندم الاعتذار فى
الاول وايصال الحق اليه او الى من يقوم مقامه فى الثانى ان لم يتعذر
الايصال ومن العزم على الايصال مع تعذره وان كان التعذر مثلا
والعزم ان كان لاجل تلف المغصوب وان كان الذنب لاخلاله وجب
مع الندم الارشاد وان امكن بان يكون باقيا وليس الزائد على الندم
والعزم من الامور المذكورة جزء من حقيقة التوبة بل من توابعها
وشعبها فهذه مما جاء به النبى صلعم ومن ذلك الامر بالمعروف اى الحمل
عليه والنهى عن المنكر اى المنع منه لقوله تع ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تع كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولقوله تع لتامرون

بالمعروف وتنهون عن المنكر والا لبسلطن عليكم مرادكم فلا يستجاب لهم
فالامر بالمعروف اما واجب او مندوب كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر
قسم واحد لان المنكر كله قبيح فالنهى عنه واجب لا غير لكن وجوبهما
اوندبهما ليس على الاطلاق بل يشترط ان يعلم الامر والناهى كون
المعروف معروفا والمنكر منكرا لئلا يحصل الامر بالمنكر والنهى عن
المعروف وان يكون مما يسبقان لان الامر بالماضى والنهى عنه عبث
ويشترط ظن تجويز التاثير ايض لئلا يلزم العبث ويشترط الامن
من الضرر الغير المستحق بالنسبة اليه او الى غيره لان هذا الضرر
مفسدة والواجب لا يجوز اشتماله على المفسدة وكذا المندوب ومع
حصول الشرايط الامر بالمعروف الواجب واجب سمعا وان لم يجب
عقلا وكذا النهى عن المنكر والامر بالمعروف المندوب مندوب سمعا
ان لم يندب عقلا والالجاز النهى عن المعروف والامر بالمنكر ضرورة
ولزم خلاف الواقع على الاول او يلزم ان لا يكون المعروف معروفا
لزم الاخلال بحكمته تع على الثانى ووجوبهما او ندب الامر على الكفاية
للاية المتقدمة ولان الغرض منهما وقوع المعروف وارتفاع المنكر فاذا
حصلا بطايفة فلا حاجة الى امر اخرى او نهيا واستدل على وجوب
الامر بالمعروف عينا ايض لقوله تع وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فانه تع امر بالاصلاح والامر المطلق للوجوب ظ واذا ثبت وجوبه
ههنا ثبت وجوبه مطلقا اذ لا قايل بالفصل وقيل وجوبهما مع حصول

الشرايط عقلى وعلى الاعيان اما الاول فانهما لطف وكل لطف واجب
واما الثانى فلعموم الاية واجيب على الاول بانهما لو وجب عقلا عليه تع
اذ كل ما وجب بالفعل يجب على كل من حصل وجه الوجوب فى حقه
واللازم بط لانه لو وجب عليه تع الحمل على المعروف والمنع عن المنكر
لزم الالجاء وهو بط والا لا يرتفع معروف ولا يقع منكر وهو فاسد
وفاقا يمكن الجواب عن الثانى بان عموم الاية الثانية يحتمل ان يكون
بالنسبة الى المرتبة الاولى اعنى بالقلب فانه مطلق عينى دون القول
واليه المشروطين بما مضى وايض يجوز استناد الفعل الى الكل فى الوجوب
على الكفاية ايض ويحتمل التخصيص توفيقا بينهما وبين الاية الاولى
والحمد لله على حسن التوفيق والصلوة على نبيه واله الطاهرين واحشرنا
فى زمرتهم وحسن اولئك رفيقا

تمت

٣ ٣ ٣
٣



بســــــــم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد
فی العين ولا يشاهدك العين وانت اقرب الی الشیٔ من هيئه و
قد حال الحجب فی البين لايبصرك نواظر البصائر الا بانوارك
ولا يظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك فانت الدال بذاتك علی ذاتك
بذاتك ثم علی ماسواك بانوار صفاتك اخرجنا من الظلمات الی
النور ونجنا من الانتكاس فی مهاوی عالم الزور وصل علی الهادی
اليك بعدما وقف فاسق الجهالة والعاند الی جنابك حيث انتقب
وجه محجة الهادی بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية ومنبع
السعادات الانسية واله وصحبه ذوی النفوس القدسية
مادارت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة الاسباب
والاكوان وبعد فيقول الفقير الی عفو ربه الحقيقی محمد بن اسعد

الدوانی الصديقی قد جردت فی هذه الرسالة وجوه براهين اثبات
الواجب جل ذكره علی ما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت
فی تشييد مبانيها وترتيب مقدماتها علی ابلغ النظام ثم اعقبتها
بما سمح به خاطری النقض والابرام والدفع والاتمام سالكا فی جميع
ذلك سلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف ولم ا جمد
علی التقليد فلمسلك النظر اتساع ولم اتقيد بالخلاف فالحق احق
بالاتباع وقد سعيت فی تقريب المقاصد الی الافهام وان افضی
الی الاطناب فی الكلام فان المقاصد فی انفسها غامضة فكرهت
ان يجتمع تعقيدا للفظ ودقة المعنی فينغلق نظمه ويتعسر فهمه وقد
كتبتها من اقصر ايام الصيف ما خلا برهان التطبيق الی حيث انتهت
فقد عاق عنها عوائق الحدثان حتی نسجت عليها عناكب النسيان الی
ان وردت اشارة قدسية هزت من عطفی وشدت عضدی نعدت
الی اتمامها فجاءت بحمد الله تعالی حاوية لنتائج افكار المتقدمين
والمتاخرين هادية الی الحق المبين فليسعد بها الذكی المحدق
بالنظر الدقيق المعتلی بهمته من حضيض التقليد الی ذروة التحقيق
المتسور اطراف الكلام جله ودقه المولی لكل ذی حق حقه وقليل
ماهم فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون والله يحق الحق بكلماته
ولو كره المبطلون والله ولی التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم
ان البراهين المؤدية الی هذا المطلب منحصرة فی مسلكين احدهما

يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على
اثبات الواجب اولا ثم ننتقل منه الى بطلان الدور والتسلسل
كما سيرد عليك لاجرم رتبت الرسالة على مقصدين لبيان
تلك المسلكين ولما كان الثانى ابسط رأينا ان نقدمه فنقول

المقصد الاول فى المسلك الاول وفيه طرق الطريق الاول قالوا
لاشك فى وجود ممكن ما كالمركبات فان استند الى الواجب
ابتداء او بواسطة ثبت المط ولاشك فى وجود موجود ما
فان كان واجبا او ممكنا استند اليه ثبت المط والا فان رجع
سلسلة الاستناد فى شئ من المراتب دار والا تسلسلت
العلل الى غير النهاية اذ كل ممكن فله علة وح نقول جميع الممكنات
اى تلك الاحاد بحيث لايستند عنها شئ موجود اذ لو كان معدوما
لكان جزء من اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه
فهو موجود ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد الموجودة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا
ولاشك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات الماخوذة
فيه والمحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلته
اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة
وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشئ على نفسه

والثانى

[illegible] علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن
[illegible] يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزا
[illegible] فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له
[illegible] ذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه
[illegible] القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علة
[illegible] ا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
[illegible] هذا التقرير اندفع عنه عدة مما يورد عليه
[illegible] شعر بالتناهى وما لايتناهى لا مجموع له فاثبات
[illegible] بالتناهى يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان
[illegible] احاد بحيث لايشذ عنها شئ وقد لوحظت بامر
[illegible] منها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد
[illegible] ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد
[illegible] هو مجموع فلا نم انه موجود لعدم تحقق الجزء
[illegible] هيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو
[illegible] الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
[illegible] ع اجزائه وتحقيقه ان الاحاد قد يلاحظ واحدا
[illegible] باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الاحاد فهو العلم التفصيلى بها وان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالى شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى

يتوقف على ابطال الدور والتس[illegible] على
اثبات الواجب اولا ثم ينتقل [illegible] التس
كما سيرد عليك لاجرم رتبت [illegible] بيان
تلك المسلكين ولما كان النا[illegible] فنقول

المقصد الاول في المسلك [illegible] الاول قالوا
لاشك في وجود ممكن ما كالم[illegible] الواجب
ابتداء او بواسطة ثبت المط [illegible] جود ما
فان كان واجبا او ممكنا است[illegible] ان رجع
سلسلة الاستناد في شيء [illegible] سلسلة
العلل الى غير النهاية اذ كل مم[illegible] جميع الممكنات
اي تلك الاحاد بحيث لا يشذ [illegible] لو كان معدوما
لكان جزء من اجزائه معدوما [illegible] ع اجزائه
فهو موجود ونحن ما اعتبرنا [illegible] ودة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة [illegible] ية المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة [illegible] ي موجودا
ولاشك انه ممكن لاحتياجه [illegible] ات الماخوذة
فيه والمحتاج وخصوصا الم[illegible] ن فله علة فعلته
امانفس المجموع اوجزوه اوامر خارج عنه والاول باطل ضرورة
وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه

والثاني

والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن
محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء
معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له
بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله واذا ابطل القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علته
امرا موجودا خارجيا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
لذاته وهو المط وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة مما يورد عليه
منها ان المجموع يشعر بالتناهي وما لا يتناهي لا مجموع له فاثبات
الواجب بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان
المراد بالمجموع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد لوحظت بامر
اجمالي شامل لها ومنها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد
السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد
بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء
الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو
التعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى
موجود بوجود جميع اجزائه وتلخيصه ان الاحاد قد يلاحظ واحدا
واحدا وقد يلاحظ باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة
بحسب عدة الاحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي

والثانی هو معنی الکل المجموعی و لاحاجة فی ذلک الی اعتبار الهیئة
الاجتماعیة فافهم ذلک ثم بقی علیه ایراد وهو انه ان ارید بالعلة
العلة التامة فلم لایجوز ان تکون نفسه قوله ضرورة وجوب
تقدم العلة علی المعلول قلنا ممنوع فی العلة التامة اذ لو وجب
تقدم العلة التامة لزم فی المرکبات تقدمها علی نفسها بمرتبتین
لان مجموع الاجزاء المادیة والصوریة جزء من العلة التامة
فیکون مقدما علیها وهی علی هذا التقدیر متقدمة علی المع
المرکب الذی هو عین مجموع الاجزاء وایضا جمیع الموجودات
من الواجب والممکن ممکن لاحتیاجه الی الاجزاء وعلته التامة
نفسه اذ لیست جزءا منه ضرورة احتیاجه الی بقیة الاجزاء
ولا خارجا عنه اذ لاخارج عنه فتعین ان تکون نفسه
وایضا العلة التامة مجموع امور کل واحد منها متقدم ولا یلزم منه
تقدم المجموع فان جمیع اجزاء الشیء غیر متقدم علیه بل هو عینه
مع ان کلا منها متقدم علیه وان ارید بالعلة الفاعلیة فلم لایجوز
ان یکون جزء وقوله لان علة الکل علة لکل جزء فتکون علة لنفسه
ولعلله قلنا انما یلزم لو کان علة تامة للکل اذ ح لایتوقف الکل
علی ما هو خارج عنه والمفروض کونه علة فاعلیة وهو لاینافی
الاحتیاج الی الغیر والجواب ان المراد الفاعل لا مطلقا بل
الفاعل المستقل فی التاثیر بمعنی انه لایستند المع الا الیه ولا الی

القاعل

ما صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنی فی المجموع الذی هو
بجمیع اجزائه ممکن یجب ان یکون فاعلا فی کل واحد والا لم یکن
فاعلا مستقلا فی المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الی بعض
غیره وغیر معلوله لانه لایقال نحن نمنع وجوب کون الفاعل المستقل
فی المجموع فاعلا فی کل جزء ونسنده بالمرکب من الواجب والممکن
فان الفاعل المستقل فیه هو الواجب وهو جزءه لانا نقول
لیس لکم هذا المنع بعد قیام الدلیل علیه فی المرکب من الممکنات
الصرفة بل لابد من منع مقدمة من مقدمات دلیله وتلک
المقدمات باسرها ظاهرة غیر قابلة للمنع ولیس لکم ان تقولوا
انه ینتقض بالمرکب من الواجب والممکن فان الدلیل المذکور
لایجری فیه فتأمل وبهذا تبین بطلان ما قد قیل انه یجوز ان
یکون ما قبل المع الاخیر علة للجمیع وهو مع لما قبله بمرتبة
واحدة وهکذا الا انه لو کان ما قبل المع الاخیر علة موجدة
للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثیر فیها حقیقة لکان علة
لنفسه قطعا واعترض علی هذا الجواب بانه لو لزم ان یکون فاعل
المجموع بالاستقلال فاعلا لکل جزء لکان للزم فی مرکب من اجزاء
مترتب زمانی کالسریر مثلا اما تقدم المع علی علته او تخلف
المع عن علته المستقلة اذ لاشک من ان فاعل المجموع بالاستقلال
ان کان موجودا عند وجود الجزء الاول ولا وعلی الاول یلزم

السلسلة المشتملة ما قبله بمرتبة واحدة ... الغیر المتناهیة ...

لانه یجب علیک ان المجیب اخذ قید الاستقلال فی فاعل المجموع ... الاجزاء بل ... بالنسبة الی ... الا یستند المع بفاعل المجموع ما لا یستند ... الا الیه او الی ما یصدر عنه ... کذلک ...

تخلف الجزء الثانى عن علته المستقلة وعلى الثانى يلزم تقدم الجزء الاول
على وجود علته المستقلة وايضا لو فرضنا ثلثة اشياء كل واحد منها
معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلثة علة مستقلة
لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشئ من تلك المعلولات
الثلثة ضرورة استناد كل منها الى واحده فقط من تلك العلل
واجيب عن الاول بان التخلف عن الفاعل المستقل بهذا المعنى
غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لا بد منه فى التاثير
والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد بكون
فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا يكون
فاعله خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا لكل
جزء وبهذا يندفع الايراد الثانى ايضا وهذا القدر يكفى فى
غرضنا وهو ابطال كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات
لانه لو لم تكن علة ذلك الجزء خارجة عنه فهو اما عينه فيلزم
تقدم الشئ على نفسه او داخل فيه وننقل الكلام اليه الى ان
ينتهى الى ما يكون علة لنفسه او بنفسه وح فكل جزء فرض علة
فى تلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثيره
اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثرا لنفسه فيلزم ترجيح
المرجوح ويمكن التمسك بهذا فى نفى علية الجزء ابتداء بان يق
كل جزء فرض علة للمجموع فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر

تاثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان
يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه يعنى انه كاف فى وجوده
من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث
للثانى وهلم جرا فلكل واحد من الاحاد علة فيها ولما لم يكن المجموع
الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن
علل الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئ بنفسه على طريق توزيع
الاحاد على الاحاد وانما المح تعليل الشئ بنفسه بالمرة سواء
كان بسيطا فى نفسه او مركبا واجيب بان المجموع بهذا المعنى
عين الاحاد بالاسر ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة
كما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد
محتاج الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها وتلك العلة
لا يمكن ان تكون عينها لان العلة الموجدة للشئ سواء كان
واحدا فى نفسه او متعددا يجب ان يتقدم عليه فى الوجود
ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع
بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها
والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بالدليل والثانى
مما بينه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض اى
سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد

بطريق الدور او بغيره هذه خلاصة ما ذكروه فى كتبهم مع تتميمات
وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقعها ونحن نعيد
النظر فى تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض و
الابرام فنقول اما ما قيل فى الشق الاول من الايراد الاول
ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان تكون نفسها مع
تقريرهم ذلك المنع فى ساير كتبهم والعدول الى دليل اخر و
جزمهم بان العلة التامة يجوز ان يكون عين المعلول لكونها غير
واجبة التقدم فمحل بحث بنظر ادق من ذلك اذ لو جاز كون
العلة التامة نفس الممكن لكفى فى وجوده فلم يحتج الى غيره
ولو توجه ذلك فليمنع فى اول المرتبة افتقار الممكن الى غيره
فلا يلزم ترتب اصلا فضلا عن السلسلة الغير المتناهية
وح ينسد باب اثبات الصانع بالامكان لانه لا يحوج
الى سبب مغاير لجواز ان يكون سببه التام نفسه ح فان
قلت لا يجوز ان يكون الحادث علة تامة لنفسه والا لكان
قديما ضرورة ان ما يكفى ذاته فى وجوده يكون قديما فح
يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث قلت هذا لا يرد على
ما قلنا من انه ينسد باب الاثبات بالامكان اذ ح لا يمكن
الاثبات به بل يحتاج الى اخذ الحدوث وهم مطبقون على
جواز الاثبات بالامكان وتجويز كون العلة التامة نفس

الشئ يستلزم عدم جوازه فهو بنا فى ما اتفق عليه كافة المحققين
فكيف يجعل ذلك مقررا على انا نقول ح لا يتم اثباته بالممكن
الحادث ايض لجواز انتهايه الى ممكن قديم يكون علة التامة
نفسه فينقطع السلسلة كما على تقدير انتهايه الى الواجب
القديم من غير فرق فافهم ذلك جدا وايض الممكن ما لا يجب
له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه
كان وجوده واجبا بالنظر الى ذاته اذ بالنظر الى ذات العلة
التامة يجب وجود المعلول لا يق انما يلزم كونه واجبا لو لم نفتقر
الى جزئه الذى هو غيره لانا نقول الواجب الخارج من التقسيم
هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون
علة تامة لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى الغير
هف لا يق نحن نقسم هكذا الموجود اما ان يحتاج الى غيره
فى وجوده فهو الممكن او لا فهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا
نقول يكفينا دخوله فى الواجب على بعض التقسيمات التى
اعترفوا بصحته وهو قولهم الشئ اما ان يجب له الوجود
بالنظر الى ذاته وهو الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا
هذا ولا ذاك وهو الممكن اذ غرضنا انه لا بد لهم من التفصى
عن هذا المنع مع انهم لم يقوموا بذلك الامر بل عدلوا عن
المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا المطلوب بدليل اخر فتامل

وايضا العلة التامة اما عين العلة الفاعلية وهو العلة التامة البسيطة
وذلك حيث لايتصور مانع عن المعلول كما فى العلة الاولى بالنسبة
الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة
كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية وهو العلة التامة المركبة
ولايمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة ان احتياج الممكن الى
ما يعطيه الوجود ضرورى ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية
ضرورية فى كل معلول بخلاف ما سواها من العلل واذا تمهد
هذا فنقول لوجاز كون العلة التامة نفس المعلول واما ان
تكون علة فاعلية له وهو مح لوجوب تقدمها وامتناع تقدم
الشئ على نفسه واما ان تكون مشتملا عليها فيكون جزؤه علة
فاعلية مستقلة له وهو مح لما تقرر ولو لم يتم ذلك لانهدم البرهان
عن راسه لان مداره بعد الاصلاح على ان الفاعل المستقل
للمجموع لايكون جزؤه وح فلا نفع فى العدول من العلة التامة
الى الفاعل المستقل فقد لاح بما ذكر ان العلة التامة لايجوز
ان يكون عين المعلول فى الممكنات الصرفة مع قطع النظر عن
وجوب تقدمها او عدمه على ان الذكى لو ترك العناد ولاحظ
بصريح العقل وجد الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك فالان بقى لنا
الفحص عن حال العلة التامة فى التقدم فانه وان لم يتوقف البرهان
عليه فهو فى حد ذاته من المطالب وهذا القصد وان كان قريب

المرآى فهو بعيد المرمى متشابه الانحاء مغبرة الارجاء ماذ لك
القاصدون الى مناهجه باقدام افهامهم بل هاموا فى مهام شبههم
على مطايا اوهامهم فلا جرم لم ياتوا بما يشفى عليلا او يروى غليلا
وانا اقص ما عندى فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك اليك فاقول
لابد من النظر فيما اعتمدوا عليه من نفى تقدم العلة التامة اما
الاول وهو انه لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين
ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها و
تقدم العلة التامة على المركب على هذا الفرض فقد اجيب عنه
بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم
بالذات والمتقدمات باسرها لايكون عين المتاخر وايضا لو فرضنا
مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزاؤه
باسرها غير ممكنة فهى غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه مما
مراد لايلزم من تقدم كل فرد تقدم الكل المجموعى فان حكم الافراد
قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم كون مجموع اجزاء الشئ غير الشئ
فانه ليس متقدما وكذا القول فى المركب المفروض فان الاجزاء
بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء
بالاسر مغايرا للمجموع ونقول بقول مفصل قولكم الاجزاء بالاسر
متقدم على المجموع ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعنى الحكم
على كل فرد فرد بالتقدم فمم ولكن اللازم منه تغاير المجموع لكل

نام تحرير دستور

استه

الفرادى

فرد فرد وليس النزاع فيه وان اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد
هو متعدد فی نفسه اعنی المجموع فلا نم انه متقدم بل نقول هو عين
المعـ وهل النزاع الا فيه والحق فی الجواب ان يق ان جميع الاجزاء
الصورية والمادية لها اعتباران اعتبارهما منفردين وهما بهذا
الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعـ بمرتبتين واعتبارهما
على النحو المعين الارتباطی الذی هما عليه فی الخارج وهما بهذا
الاعتبار عين المعـ فان قلت لا يخلوا اما ان يعتبر هذا الارتباط
فی المعـ او لا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا
هف وعلى الثانی تكون عينه بای اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط
المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعـ وليس من اجزائه
فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعـ مطلقا ولئن قلت هذا
انما يمشی فی المركب الذی له جزء صوری اما فيما ليس كذلك
كما فی مبحثنا هذا فلا اذ ليس المجموع الا تلك الاحاد من غير
صورة يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا ويسقط
اخرى لتكون جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع
الاجزاء انما يكون جزءا من العلة التامة وموقوفا عليها حيث
للمركب جزء صوری واما فی غيره فهو عين المعـ لان جميع الاجزاء
ليس علة لنفسها والعلم به ضروری فاذا اعتبر ذلك الجميع
من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك الجميع الذی هو المعـ

فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثانی وهو ان جميع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن وعلته التامة ليس جزؤه لاحتياجه
الى باقی الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج فتعين ان تكون
نفسه فاقول هذا اقوى الشبهة ولا يدفعه حديث الارتباط
اذ لا يعتبر فيما بينها ارتباط بل يلاحظ تلك الاجزاء باسرها
من غير امر اخر يوحدها ووجه التفصی عنه ان يق ان المجموع
بهذا المعنى ليس معلولا واحدا ليستدعی علة واحدة بل معلولات
متعددة لو لوحظت مرة تستدعی عللا متعددة وتلك العلل
هی مجموع السلاسل التی هی اجزاء تلك السلسلة مما فوق المعـ
الاخير الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعـ الاخير
فلا يكون تلك السلاسل باسرها علة تامة لاحتياج المعـ
الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى هو تلك الاحاد المتفرقة
وقد لو لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها
مفصلا وبين ان يطلب عللها باسرها مجملا الا بالاجمال و
التفصيل فی الملاحظة ولا فرق فی ذات الملاحظة وتفصيله
انه اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب بان يجمع كل
واحد واحد فلا فرق بين ان يطلب علة آ مثلا ثم علة ب
ثم علة ج وهكذا وبين ان يطلب علة اب ج دفعة الا فی الملاحظة
فانه قد لوحظ كل منهما فی الاول بصورة خاصة وفی الثانی

بصورة اجمالية وكك لا فرق فى الجواب بين ان يبين علة كل منها ولثه
مفصلا فيق علة ا د وعلة ب ه وعلة ج ز مثلا وبين ان يجمل فى
القول فيقال علتها ده ز الا ان ما لوحظ فى الاول بالدفعات
لوحظ فى الثانى دفعة ومعلوم ان الملاحظ فى الصورتين
واحد فكما لا يدخل فى الصورة الاولى المعلول الاخير فى عدد
العلل كذلك لا يدخل فى الصورة الثانية ووهم الفرق انما
ينشاء من لفظ المجموع وايهامه المركب الذى يدخل فيه الصوق
وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير والكثير متالف من الوحدات
لامحالة فالمعلول الاخير داخل فيه ومن اجزائه فيكون داخلا
فى علته التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية علة تامة للمجموع
فتامل فى هذا المقام فانه حقيق بالتامل التام ولهذا التفصيل
فيما سياتى مواضع نفع فتذكره واذ قد اغلقت الشبهة التى
عرجوا عليها فكن الفيصل فى الامر وحكم العقل الصريح و
ارفض الجدال جانبا وخذ بما يحكم العقل به بعد ان توقن انها
لا يكون عين المعر فى الممكنات الصرفة اذ به يتم البرهان من
غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة وهى ان
العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها متقدم ولا يلزم
منه تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل بتقدم
اجزائها على تقدمها واما قولهم فى الجواب عن النقض على ان

الفاعل المستقل للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء
ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وذلك كاف فى غرضنا اذ يلزم
اما الانتهاء الى ما يكون فاعلا لنفسه وهو مح او الشروح
فكل جزء يفرض فعلته اولى فاقول يمكن اختيار الشق بان يكون
ما فوق المعر الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول
لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله فكل جزء الى آخره
قلنا لا نم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا على علل
الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل فى المجموع بهذا المعنى
على ما انساق اليه اخر الكلام هو ما لا يكون المعلول مستندا
الا اليه او الى ما يستند اليه او الى اجزائه واذا تمهد ذلك فنقول
علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فنكون الاحاد المستندة الى
نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء وكون الاحاد
المستندة الى اجزائه اقل وذلك الجزء وان كانت المعلولات
المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر
فى الاستقلال احد الامور الثلثة من استنادها بالاسر اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه فكون احد هذه الامور فى علة
الجزء اكثر مع كون امر اخر منها فى نفس الجزء اكثر لا يقتضى اولوية
احدهما من الاخر فان قلت لا شك ان ما يستند المعر الى نفسه
اقوى فى العلية والتاثير مما يستند الى اجزائه وعلى تقدير

انتفاء الاولوية ايض يلزم ترجيح المساوى قلت مفهوم العلية الاستقلالية
متحققة فيهما سواء كان على السوية فيهما فيكون مشككا فلا يلزم
من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوى على تقدير التساوى كما فى ساير المفهومات المشككة
والمتواطية فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد قلت توارد العلل التامة مح مطلقا وكذا توارد الفواعل
المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته بل نقول
هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل
المبتداة مما فوقه الى المبدا علة مستقلة له بالمعنى المذكور
ضرورة انه لا تستند الى غير تلك السلسلة واجزائها وما
تستند اليها بل سلسلة العقول العشرة السلسلة المبتداة
من التاسع الى المبدا علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء
منها اما مستند اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها
والتاسع والثامن الى اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة
المبتداة من الثامن الى المبتداة من السابع وكذا السلسلة
المبتداة من الثامن فما فوقه الى المبدا علة مستقلة لها لان
كل جزء منها اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها
كالعاشر او الى جزئها كالثامن فانه مستند الى جزئها اعنى
المبتداة من السابع وهكذا الا انه لا بد من علة لا يكون اولى منه

قوله السلسلة المبتداة من التاسع مبتدا خبره قوله علة مستقلة له منه

لانا نقول هذا اول المسئلة وعين النزاع فان قلت المراد بالعلة
المستقل ما لا يكون له شريك فى التاثير كما صرح به فى شرح
المواقف فى بحث العلة والمعلول وح يتم الكلام لان كل جملة اخذت
من غير المتناهى فهى علة قريبة لعدد ويشاركه غيره فى التاثير
القريب فى جزء واحد فلا يكون شئ منها علة قريبة للمجموع اذ
لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب فى واحد منها
مؤثرا قريبا فى الجملة دون المؤثر القريب فى الجزء الاخر قلت ان
اراد انتفاء الشريك فى التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نسلم
انه ضرورى فى كل معلول ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى
كيف ولو صح ذلك لانتفى ترتب العلل المشاركة فى مطلق
التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير الا ويرجع اليه ابتداء
او بواسطة يرجع الى المعنى الاول واحتاج الى التعميم المذكور
فيه بان يقال او الى اجزائه ليندفع عنه النقض المذكور وهناك
وح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر المستقل
فى كل مرتبة هو ما لا يكون له شريك فى التاثير فى تلك المرتبة
قريبا كان او بعيدا او هو ضرورى فى كل معلول لانه لا بد فى كل
مرتبة من مراتب التاثير من شئ يكون هو تمام المتصف به فاذا
اخذ فهو المؤثر فى تلك المرتبة لا يشاركه غيره فى هذا التاثير
والا لم يتعين المتصف به فلا يكون تاثيرا ضرورة اقتضاء

هذا جواب عن اصل السؤال بوجه آخر بحيث لا يتجه عليه الايرادات المذكورة الا لغة منه

الوصف موصوفا معينا وح فالترديد فى العلة المستقلة القريبة
فنقول العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هى ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية اذ هو تمام المؤثر القريب فى تلك السلسلة
فان كل جزء منها معلول قريب لكل جزء منها وان قيل المراد به
تمام المؤثر فى المجموع قريبا وبعيدا فنقول هو ايض ما فوق
المعـ الاخير الى غير النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل
فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة فتمام المؤثر فيه مجموع
تلك العلل وكل واحد من احاد تلك السلاسل معلول السلسلة
من تلك السلاسل مثلا المعـ الاخير معـ للسلسلة المبتدأة
مما فوقها وهكذا فمجموع تلك السلاسل يكون علة مساوية
للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى تلك السلاسل لكونها
ممكنة فنقول هى مجموع مجموعات السلاسل التى فى جميع السلاسل
الموجودة فى تلك السلسلة فى جميع المراتب الغير المتناهية
فهناك سلاسل غير متناهية ثم فى كل منها سلاسل غير متناهية
وهكذا فجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مرارا غير متناهية
هو العلة التامة لتلك السلسلة الجامعة لجميع ما يتوقف
عليه تلك السلسلة قريبا وبعيدا وذلك الجميع هو بعينه
جميع السلاسل التى تشتمل ما فوق المعـ الاخير عليها بحيث
لا يشذ شئ منها فالعلة التامة اعنى جميع ما يؤثر فى السلسلة

قريبا وبعيدا هو ما فوق المعـ الاخير كما قلنا ونقول ايض ان سلسلة
الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا يمكن ان يكون المؤثر
التام القريب فيها الواجب ضرورة انه مؤثر قريب فى واحد منها
فقط واما ان يكون هو ما فوق المعـ الاخير بمرتبة سلسلة واحدة
ولا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل فى التاثير القريب فى
الاحاد الاخر منافيا لكونه مؤثرا تاما فيكون المراد بنفى الاشتراك
نفى اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل
باسرها وكل من الوجهين جار فى السلسلة الغير المتناهية
بلا فرق فاختر لنفسك ما تحلو فان ما نقول به هنا نقول به
هناك وانت مما فصلنا لك خبير بان الحق هو الثانى والنظر
السابق لا يتاتى على هذا وهو يحق الحق ويهدى السبيل واعلم
ان الشريف العلامة قدس سره قرر البرهان فى حواشى شرح
حكمة العين بوجه مفصل وبذل فيه المجهود ووصفه بانه
ينكشف به المقصود ولا يبقى عليه لشئ من الشبه الواردة ونحن
نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعـ فالق السمع وانت
شهيد بحد الحق الذى ليس عنه محيد قال لا شك فى وجود
ممكنات متعددة وكل واحد منها محتاج الى علة فاعلية
موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعـ فاذا اعتبرنا
الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية

المسجمعة مع قطع النظر عن ان شيا من هذه العلل الفاعلية
من افراد الممكنات او لا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التى
هى بازاء الممكنات فلا خفاء فى ان هذه العلل الفاعلية المسجمعة
هى علة فاعلية مسجمعة لجملة الممكنات فكما ان كل واحد من الممكنات
محتاج الى واحد من العلل كك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع
العلل وذلك مما لا توقف فيه للعقل الصريح بل يحكم به بديهة
اذا تمهد هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المسجمعة للامور
المعتبرة جملة واحدة واخذنا الممكنات باجمعها جملة اخرى
ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى فلا يخلو اما ان تكون فى الجملة
الاولى امر خارج عن الجملة الثانية او لا وعلى الثانى اما ان تكون
الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشئ علة لنفسه
وهو قطعى الاستحالة او بعضها فيكون بعض من الجملة الثانية
علة لجميعها وهو ايض مح اما او لا فلان العلة التامة لا يتوقف
المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة
على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر اقول ان اريد
بالعلة الفاعلية المسجمعة الفاعل مع جميع شرايط التاثير
فهو ليس بعلة تامة ولا ينافيه احتياج المعم الى بقية الاجزاء
لجواز ان لا يكون من شرايط التاثير فلا يصح قوله فيكون بعض
من الجملة الثانية الخ وان اريد به الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه

المعم سواء كان شرطا للتاثير او لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلة
التامة وح نختار كونها تمام الجملة الثانية قوله يلزم ان يكون
الشئ علة لنفسه وهو قطعى الاستحالة قلنا العلة التامة لا
تقدم لها على المعم كما قرره فى غير هذا الكتاب فيجوز ان تكون
عينا كما قرره والعجب انه اورد هذا المنع فى ساير كتبه ولذلك
عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل ثم يقول ههنا انه
لا يجوز ان يكون عينه لانه يلزم ان يكون الشئ علة تامة لنفسه
وهو قطعى الاستحالة وليت شعرى كيف منع القطعى فى ساير
كتبه وهل هذا الا كر على ما فر منه قال واما ثانيا فلان اى
بعض يفرض فانه معلول جزما وعلته اولى بان يكون علة تامة
لانها تحصل افرادا اكثر ضرورة ان ما هو بتاثير ذلك البعض
فلعلته فيه مدخل ولها فى نفس ذلك البعض تاثير ايض بخلافه
اذ لا تاثير له فى نفسه اقول مدار الكلام عليه مبسوطا فلا نعيد
ثم ان هذا اعجب مما مر فان اكثرية التاثير لا يقتضى الاولوية
بالعلية التامة الا ترى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب
علة التامة اما نفسها مع انه لا تاثير لها اصلا اذ الشئ لا يؤثر
فى نفسه واما ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا
منه قال وعلى الاول اعنى ان يكون فى الجملة الاولى امر خارج
عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا فى العلل الفا علية

او فى الامور المعتبرة معها وعلى الثانى العلل الفاعلية امانفس
الجملة الثانية او بعضها اذ الغرض ان العلل الفاعلية لم يعتبر
فيها زايد خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون نفس
الشئ مع غيره علة تامة وهذا افحش من عليته لنفسه اذ اللازم
ح تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا ايضا ممنوع بناء
على ما قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها
عين المعلول بل اللازم من هذا الشق تقدم الشئ على نفسه بمرتبة
بناء على ذلك والعجب انه استدل فى بعض كتبه على عدم تقدمها
بعين ما ذكر ههنا قال وعلى الثانى يلزم ان يكون بعض الجملة
الثانية مع امر خارج علة تامة لها واستحالته يظهر بالوجهين
السابقين اقول تقرير الوجه الاول ههنا ان العلة التامة علة
لا يتوقف المعلول على امر خارج عنه والمعلول ههنا يتوقف على بقية
الاجزاء وهى خارج من ذلك البعض الذى هو العلة الفاعلية
مع الامر الخارج وفيه نظر لان اللازم من كون العلة الفاعلية
بعض الاجزاء عدم دخول بقية الاجزاء فى العلل الفاعلية ولا يلزم
منه عدم دخولها فى العلة التامة فاعرفه واما الوجه الثانى
ففيه ما سبق قال وعلى الاول اعنى ان يكون الامر الزايد
معتبرا فى العلل الفاعلية فاما ان يكون عين علة فاعلية منها
او جزئها وعلى التقديرين يكون موجودا ضرورة ان الفاعل

المؤثر

المؤثر فى الموجود واجزائه يكون موجودا وذلك الامر الزايد الموجود
الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا منها
ولا ممتنعا لانه موجود فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان
ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية ويساق الكلام الخ اقول
لا ينافى ههنا ابطال الجزئية بشئ من الوجهين اما الاول
فظاهر لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا يحتاج المعلول الى ما عداها
اذ احتياج المعلول الى الاجزاء لا ينافى كون العلة الفاعلية علة فاعلية و
اما الوجه الثانى فالكلام عليه ههنا كالكلام عليه هناك فان حديث
الاولوية قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا ان الفاعل للمجموع مجموع
فواعل الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول للسلسلة المبتداة مما فوقه
بمرتبة فمجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية لمجموع تلك الاحاد
وليس لهذا المجموع مشارك فى التاثير القريب فى جميع تلك
الاحاد فضلا عن ان يكون اولى ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره
بما يندفع عنه بعض الخلل وان كان بعيدا بحسب اللفظ بان يق
مراده بالعلة التامة ههنا مجموع العلل الفاعلية مع جميع ما يتوقف
عليه التاثير فى المعلول لا ما يتوقف عليه المعلول كما هو ظاهر عبارته
بل صريحه ولا شك ان العلة التامة بهذا المعنى متقدم على المعلول
ومراده من العلل الفاعلية المذكورة فيما بعد حيث قال ويمكن ان
ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية هو العلل الفاعلية بدون

بدون اعتبار الشرايط وح يستقيم الحكم بتقدم العلة وما يتفرع عليه
ويبقى المنع فى ابطال شق الجزئية سواء ردد فى العلل الفاعلية
المستقلة كما فى الترديد الاول او فى العلل الفاعلية مع قطع
النظر عن الشرايط كما فى الترديد الثانى وهذا وان كان بعيدا جدا
عن لفظ ذكرناه احترازا عن ان يخطر ببال القاصرين فيجوزن
ظنا منهم انهم ظفروا بما لم يظهر لغيرهم كما شاهدنا نظائره فذلكة
اذا احطت بجوانب المقال وكشفت حجاب الخفاء عن جلية الحال
لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار والابحاث ان الترديد
سواء وقع فى العلة التامة او الفاعلية المستقلة فكونها عين
المعلول لو ثبت ان الفاعل المستقل لا يمكن كونه جزءا من المعلول
وكونها خارجة عنها يستلزم المطلوب لكن البيان كله فى ابطال
شق الجزئية سواء كان الترديد فى العلة التامة او العلة الفاعلية
المستقلة لما عرفت من ان العلة التامة للمجموع بهذا المعنى هو
حاصل جميع علة كل واحد واحد ولا شك ان علة كل واحد هو
السلسلة المبتداة مما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل
علة تامة للمجموع ولا يرد ما توهم من احتياج المجموع الى المعلول
الاخير لما تحققت من ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل
الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشئ من الاحاد فلا يدخل فى
عد مجموع عللها وفيه النظر السابق والله سبحانه اعلم وقرره بعضهم

لاعلية لذ

بوجه اخر وهو ان المؤثر التام القريب فى كل مجموع هو جميع اجزائه لان
المؤثر التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه عنه وجودا
وعدما وجميع الاجزاء بالنسبة الى المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة
له واذا تقرر ذلك فنقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية
مفتقرة الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث
الاجزاء جميعا وعلتها التامة القريبة هى اجزاؤها باسرها لما تقدم
من معنى المؤثر التام القريب وهى ايضا ممكنة مفتقرة الى علة
تامة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارجا عنها والاول
محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وكذا الثانى لما تقرر من
العلة التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث
لان كل واحد منها مستند الى علة التامة القريبة الموجودة فى
السلسلة فلو استند شئ منها الى امر خارج لزم توارد علتين
مستقلتين فى مرتبة واحدة على معلول واحد وهو مح ويلزم
من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة المفروضة لا
يستلزامها الخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة مع
امتناع الاستناد اليها ولما اورد عليه النقض بالجزء الاخير فانه
متقدم بالذات ويمتنع تخلف المعلول عنه على انه ليس مؤثرا
تاما وان الاحاد باسرها عين المعلول فلا تكون مؤثرا فيها ثم ان
جاز كون المؤثر فى المجموع عينه فلم لا يجوز ان يكون علة الآحاد

القريبة

بالاسر ايض عنها اجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول عنه بالنظر
الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل استلزام
ساير الاجزاء من حيث انه اخيرها وعن الثانى بان كل جزء من الاجزاء
متقدم بالذات على المجموع والمتقدمات بالاسر لا يكون نفس المتاخر
والمركب من الواجبات احادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو كان
جميع الاجزاء عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية كيف
ساغ لهم ان يوردوا المعلول فى اقسام العلل وتلخيص هذا الوجه ان
سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علة هى الاحاد بالاسر وهى
مغايرة للمجموع لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت
لكانت اما نفس الاحاد باسرها وهو مح او خارجا عنه وهو ايض
مح لان الخارج لو كان علة للاحاد بالاسر لم يكن شئ من الاحاد معلولا
لغيره وقد فرض الاحاد بالاسر مستندة الى عللها الموجودة
فى السلسلة هف اقول وانت خبير بحاله مما سلف اذ لا يشتبه
عليك ان المتقدمات بالاسر لا يلزم ان تكون متقدما كما مر
وكذا مجموع الواجبات بالاسر لا يكون واجبا وتقسيم العلل
الى المادية والصورية لا ينافى كون مجموع المادة والصورة على
النحو المعين عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة
والصورة بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذى لم يعتبر
فيه الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة وكل واحد من الاحاد

علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول قلت كون كل
منها علة مادية ومقدما لا ينافى كون الكل المجموعى عينا لعدم اعتبار
الصورة فيه ونقول بقول فصل لا شك ان لنا ان نعتبر احادا
من غير ملاحظة الهيئة معها ونحكم عليها بحكم واحد مثل ان
نقول الاثنان زوج اول ولا شك ان حقيقته ليس الا هذا
الواحد وذاك الواحد فكيف يتوهم كون الواحدين معا علة له
فتوجيه فانه ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسى واعترض عليه
الكاتبى بمنع المقدمة القايلة بان علة المجموع هى الاحاد بالاسر
مستندا بانها عينه فاجاب المحقق بالدليلين المذكورين ولم يتعرض
الكاتبى على الجواب الجلى عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام
من الجانبين من غير فصل ولا خلل فى هذا الوجه الا فى هذه المقدمة
اذ دون اثباتها خرط القتاد الطريق الثانى لو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شئ من احادها
الى موجد مستقل فى الايجاد بان لا يستند وجود شئ من اجزائه
الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل ابتداء او
بوسط هو منه ايض وذلك الموجد يلزم ان يكون ارتفاع الكل
بالكلية بان لا يوجد هو ولا شئ من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر
الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجد ويلزم
منه امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم

اصلا بوجه من الوجوه فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه
لان عدم كل جزء يستلزم عدم المجموع والشيء الذي به يكون جميع تلك
الاحاد كذلك يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان
عدم شيء منها ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا لذاته و
الخارج عن جميع الممكنات يكون واجبا فلو كانت الموجودات باسرها
ممكنة كان الواجب موجودا وهو خلف مع انه مطلوبنا اقول
هذا قريب من الطريق الاول وفيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج
المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجد
مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ان لا يستند امتناع عدم شيء
من الاحاد الا اليه او الى ما هو صادر عنه او الى ما هو جزؤه
وح نقول لا نسلم ان العلة المستقلة التي بها يمتنع عدم المعلول
خارج عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه قلنا نختار
الثاني ونمنع كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج هو الى علة
بها يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجود شيء منها
الا اليه او الى اجزائه او الى ما هو مستند اليه وكونه سببا لامتناع
عدم المع لا ينافي ان يكون له ايض سبب به يمتنع عدمه ولو تم
ذلك لكفى في اثبات المطلوب ولغى باقي المقدمات فيقال لا بد
من علة بها يجب وجود المع او يمتنع عدمه لكن هذا في الفرض
المذكور مح اذ لا شيء يجب وجوده او يمتنع عدمه على هذا الفرض

ثم العجب ممن يا خذ ههنا المقدمة القائلة بان ما يمتنع عدمه بالنظر
الى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويز كون العلة التامة في الممكنات
نفس المع والملخص ان علته التي بها يمتنع عدمه هو مجموع السلاسل
الداخل فيه كما مر في الطريق الاول **الطريق الثالث** لو لم يوجد واجب
لذاته لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا اما الاول
فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن
ولا شك ان ارتفاعها باسرها ليس ممتنعا بالذات لانها باسرها
ممكنة ولا بغيرها لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع دفع
الجميع بالكلية لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته
والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته
ولا لغيره لم يوجد على ما بين في الامور العامة اقول فقد احال في
بطلان شق الوجوب بالغير الى ما سبق في الطريق الثاني فانهما
متقاربان ولم يرد هناك على ان قال لو وجب بجزئه لزم ان يكون
ذلك الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت ان ما يجب به وجود
الغير يجب ان يكون واجبا لذاته ولم يتبين فتلك المقدمة غير
مبنية هناك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين غير
تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة
والوجه في بيان تلك المقدمة ان يق ما يجب به وجود الغير
لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع فاما لذاته وهو

خلف او لعلة وقد فرضت معدومة ولم يلزم منه محال لان انتفاء
كل معلول فرض مع انتفاء علته وتحقيقه ان استحالة عدم المع
اما لذات العلة بان يمتنع عدمه بشرط وجود العلة فان عدم
المع مع وجود علته محال والاول مفقود ههنا لامكان العلة
وكذا الثانى لان الفرض عدمُ العلة والمع معا والسر فى ذلك
ان الوجوب بالغير فى قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك
الغير وجد وجوب ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان
وجود كل واحد واجبا بالغير غير منته الى واجب لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهية وغير منتهية الى وضع مقدم
فلا يلزم وجوب شئ منها فعليك بالتامل الصادق والتوجه
اللايق فانه ربما يدق عن مدارك القاصرين وتقرير البرهان
ح ان يق لو انحصر الموجود فى الممكنات لم يمتنع عدم شئ منها
ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم
منه مح اصلا لان امتناع عدم كل منها انما كان لامتناع عدم
الجزء الذى فوقه فالمح ههنا عدم شئ منها مع وجود مافوقه
ولما لم يكن شئ مما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع
المجموع لم يلزم منه مح اصلا لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر
الى علله اذ هى ايض ممكنة معدومة فى هذا الفرض والحاصل انه
لو انحصر الموجود فى الممكنات كان عدم كل من الاحاد مع بقاء

مافوقه

مافوقه ممتنعا اذ يلزم ح تخلف المع عن العلة لكن عدم تلك الممكنات
بالاسر لا تكون ممتنعا والشئ مالم يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون
السلسلة موجودة اصلا وقد فرضت هف واذا حققت ذلك
علمت انه اقوى الطرق الواقعة فى هذا المسلك واوثقها ولا خفاء
فى انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثانى الا بتغيير امتناع العدم
الى وجوب الوجود فمن اتى بالثانى بعد العلم بالاول فقد انتحل
والله الموفق لتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق الطريق الرابع
هو ان الممكن بنفسه لا تستقل بوجود ولا ايجاد اما الاول
فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثانى فلان الايجاد
فرع الموجود فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ
اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا تستقل بوجود ولا ايجاد
واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول يمكن
ان يناقش فى المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال
احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم المطلوب لجواز ان يكون
ذلك الغير ممكنا ايض وهكذا وان اريد عدم استقلاله فى نوعه
بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة هذا و
لو اخذت المقدمة القائلة بان لا يستغنى كل واحد من احاده
عن امر خارج عنه لا يستغنى جميع احاده عن امر خارج عنه
بديهية حدسية لم يبعد لكنه لا يجدى فى المناظرة تذييل ثم انهم

انتحل فلان شعر غيره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه
صح

بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال التس
ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها والا
لكان معلولا من جملة الممكنات والمرتبط بالسلسلة اذا لم يكن في وسطها
يكون طرفا لها بالضرورة فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون علة للجملة لا لاحادها فيكون مرتبطا بالجملة الغير
المتناهية غير واقع في نظامها فلا ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين
الاول انه قد تبين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول
بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد منها
ابتداء فيكون واقعا في نظام السلسلة كذا قيل فتامل فيه وفيه
لم لا يجوز ان يكون علة كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا
للسلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة في علة كل منها والثاني انه
يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا لتحقق كل من الاحاد
بموجده الواقع في السلسلة فيحصل المجموع بدونه واذا كان علة
لبعض تلك الاحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
لان ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان يكون
العلة امرا خارجا عنها مم ايضا كما ان كونها نفسها او جزءها مم
فبطل التس وهو المط اقول هذا طريق اخر مؤد الى ابطال السلسلة
الغير المتناهية لافتقارها الى علة وامتناع كون شيء ما علة لها
ولا دلالة فيه على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى

ذلك انه اذا بطل التس فكل سلسلة موجودة تكون متناهية ويكون
مقطعها الواجب اذ الممكن لا يكون مقطعا لها لافتقاره الى علة
وفيه النظر السابق لا يق قد فرض ان لكل واحد من احاد السلسلة
علة مستقلة في تلك السلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه
علة مستقلة له لانه خلاف المفروض لانا نقول ح يبطل التس
في العلل المستقلة فقط ولا يبطل التس في العلل الغير المستقلة كما
في الصورة المفروضة في النظر فتفكر ويمكن ان يق في ذلك المط
اذا ثبت احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد
منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد منها ولا بد ان يكون معينا
عنده فعنده ينقطع السلسلة لكن يرد على هذا التقرير ايض المنع
المتقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب جزءا من علة كل من الاحاد
او يق لما ثبت امتناع السلسلة الغير المتناهية فيكون الممكن
الوجود منتهيا الى الواجب اما ابتداء او بالاخرة وهو بعينه
الانقطاع عند الواجب ويبقى الكلام في انقطاع السلسلة الغير
المتناهية بناء على المنع المتقدم واذ قد فرغنا عن المسلك الاول
فحان ان نشرع في المسلك الثاني مستمدين من الله التوفيق انه
خير رفيق **المقصد الثاني** في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من علة
فاما ان ينتهي الى الواجب او يلزم الدور او التس وهما باطلان

بعين انه لا يجوز ان يكون علة كل
واحد من الاحاد وجود الواجب مع
ما فوقه فلا يلزم الانقطاع قوله
يجب ان يكون ذلك الخارج علة
لبعض الاحاد قلنا ان اراد العلية
الاستقلالية فمم قوله والا لتحقق
كل من الاحاد بموجده الواقع في
السلسلة فيحصل المجموع بدونه
قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكن
للخارج مدخل في وجود بعض الاحاد
وهو مم اذ لا يلزم من نفي العلية
الاستقلالية نفي العلية المطلقة
وان اراد العلية بالمعنى الاعم
فعليته امتناع بجميع الاحاد
مسلمة لكن لا يلزم منه انتهاء
السلسلة كما مرت الاشارة اليه
وايضا على هذا الشق قوله وان
كان علة لبعض الاحاد يلزم
توارد علتين مستقلتين على
معلول واحد مم والسند ظاهر
وقد اشرنا اليه حنفر

اما الاول فلاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه
وهما محالان بالبديهة واما الثانى ففيه طرق الطريق الاول
برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
فنفرض من مع معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية
ومن الذى فوقه اخرى غير متناهية ايض ثم نطبق الجملتين
من مبدئهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاول
والثانى بازاء الثانى وهكذا فان كان بازاء كل من الاولى واحد
من الثانية لزم تساوى الكل والجزء وهو مح واذا لم يكن فقد
وجد فى الاولى جزء لم يوجد بازائه جزء من الثانية فيتناهى
الناقصة اولا ويلزم منه تناهى الزايدة ايض لان زيادتها بقدر
متناه هو قدر ما بين المبدأين والزايد على المتناهى بقدر متناه
متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيين
هف واعترض عليه من وجهين الوجه الاول ان البرهان جار
فى الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل فى مراتب الاعداد
فيلزم تناهيهما بعين الدليل وهو باطل اما الاول فعندهم
واما الثانى فبديهية وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب
المتكلمين فانهم يقولون بتناهى الحوادث والنفوس واما النقض
بمراتب الاعداد فيعتذرون عنه بانها موهوم محض اذ لم يضبطها
وجود اصلا فينقطع بانقطاع الوهم فلا يجرى فيه التطبيق

بخلاف الحوادث فانها وان لم تجتمع فى الوجود فقد ضبطها الوجود
الخارجى فليس موهوما محضا فتامل فيه واما على مذهب الحكماء
فظاهر الورود وهم يجنحون فى الجواب الى ان التطبيق انما يجرى
فى الامور الموجودة معا المرتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا اذ الامور
المعدومة فى الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا فى الذهن
ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجرى فيه
التطبيق والامور المتعاقبة فى الوجود ايض كذلك لا وجود
للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن
مفصلا والمجتمعة الغير المرتبة لا يجرى فيها التطبيق ايضا
لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى
اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق
الباقى على الباقى على الترتيب فلا بد فى التطبيق ههنا من
ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا فى زمان متناه
فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع
الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين
على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفى فى التطبيق فى الاولين
تطبيق طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على
جزء من الاخر على الترتيب ولا يكفى فى اعداد الحصى بل لا بد

من افراد كل جزء باذاء مقابله هذا ما ذكروه اقول ولقايل ان يقول
لا يخلوا اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او
يكفي ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايض
وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايض فانا نعلم انه لا يخلو من ان
يكون في الجملة الزايدة ما لا يكون باذائه شئ من الناقصة او لا
وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه
التفصي عنه على ما سنح بالخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار
الاول ويمنع لزوم الانقطاع لان الزياده ربما يكون في الاوساط
واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب
التناهي للانقطاع ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم تكن
في الجانب الاخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين
لا شك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق
ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن
الغير المرتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى ثم انه لم يظهر بما ذكرنا لا تناهي
الحوادث والنفوس وانما لزم من ذلك عدم جريان برهان
التطبيق في ابطال دولعل في دلائل اثبات لا تناهيها وجوها من
القدح ثم اقول الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور
الغير المتناهية المترتبة بيان ذلك ان احاد تلك الامور

ان كانت مرتبة فذاك وان لم يكن احادها مرتبة فلا شك ان المجموع
متوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع عليه اذا
اسقط منه واحد اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف
على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية
قطعا تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين
المجموعات اذ هي امور مترتبة موجودة في الخارج على فرض
وجود الامور الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق
بين المجموعات تناهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة
ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي
احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات
تنتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات
المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان
فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه وهو عدة
المجموعات فليتامل الفطن في هذا المقام فانا لم نبسط فيه الكلام
سبرا لغور الاذهان العميقة وحرزا لدور الافكار الدقيقة
وتلخيص المقام ان في اشتراط الترتيب تمام تامل لا خلل لما مر مفصلا
وكذا اشتراط اصل الوجود لان البرهان انما يدل على ان السلسلة
الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الاحاد

للانطباق صح

باسرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع من الامور الغير المجتمعة
فى الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود
والبرهان انما يدل على عدم وجودها و لا منافاة بينها وبين
مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع وقد قيل انها قد ضبطها
وجود خارجى فيجرى فيه التطبيق وقد يقال لانم ان السلسلة
الغير المتناهية منها غير موجودة غاية الامر انها غير موجودة
فى زمان واحد لكنها موجودة فى جميع الازمنة المتعاقبة التى
هى ازمنة وجود جزء جزء فعليك بالتامل الصادق ثم قيل
ان النفوس الناطقة فيها ترتب باعتبار حدوثها فيتم البرهان
فيها وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على الاب المولد
لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع واجيب عن الاول بوجهين الاول
ان ترتب حدوثها غير لازم لجواز ان يحدث جملة منها فى زمان
وجملة اخرى اقل او اكثر فى زمان اخر واقول فيه نظر لانه على
تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم
توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتبة فى الحدوث
فيجرى البرهان فيها ولا يضر مقارنة جمل اخرى لاحاد تلك السلسلة
الثانى انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم تكن
مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجتمعة الاحاد من تلك الحيثية
واقول فيه ايضا نظر لان احاد السلسلة مجتمعة ولها ترتب

باعتبار ما فيجرى فيه التطبيق اذ يكفى فى التطبيق كونها ذا اوصاف
تقتضى انطباق كل منها على نظيره فى السلسلة الاخرى على الاتساق
وهو حاصل ههنا فانا نقول الجملة الموجودة منها الا اليوم مشتملة
على الحادث فى اليوم سابق عليه وهكذا فنا خذ من الحادث
فى اليوم السابق جملة ونطبقها على الجملة المبتداءة من الحادث
فى اليوم فنطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من
سلسلة الكل ونسوق البرهان الى اخره الوجه الثانى انا لانم ان
الثانية ان لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت فانه يجوز ان يكون
عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهم تقابل اجزائها باجزائها
لا لكون الاولى اطول من الثانية فى جهة عدم التناهى وقد
يغير تقرير البرهان لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة وهى
ان الثانية اما ان يستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لا يستغرقها
او الى تلك العبارة وهى ان الثانية اما ان تصدق عليها انها
قابلة للتطبيق على الاولى او لا تصدق عليها ذلك واعترض
على الاولى بانا لانم استحالة كون الناقص مثل الزايد على تقدير
التطبيق فان التطبيق محال فيجوز ان يستلزم محالا ولا نسلم انه
يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها
فى الواقع وانما يلزم ان لو كان تقدير التطبيق واقعا وهو
ممنوع وعلى الثانية باختيار الشق الثانى ولا يلزم من عدم

والحادث فى يوم

قبولها للتطبيق انقطاعها لجواز ان يكون عدم قبولها لكونها غير متناهى
الاجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا لانقطاعها وانت خبير بان شيئا
من هذه المنوع لا يتوجه على التقرير الذى قدمناه فى سوق البرهان
اذ لا نعنى بالتطبيق الا ان العقل يلاحظ شيئا بازاء شئ ولو على وجه
الاجمال ولا يخفى ان العقل يمكنه ان يلاحظ كلا من احاد احدى
السلسلتين بازاء واحد من الاخرى على الاتساق وبذلك يتم
العرض اذ ح لا يخ اما ان يكون بازاء كل من الاولى شئ من الثانية
او لا والاول يستلزم التساوى المحال والثانى يستلزم المطلوب
واما مثل هذا التطبيق يجرى فى غير المرتبة ايض فقد تم الكلام
عليه وقد يقرر البرهان بوجه اخر دفعا لتلك المنوع وذلك
بان يتصور السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما فى الواقع
والزيادة والنقصان فى الجهة التى هما بتلك الجهة غير متناهيين
فرضا بان يق ان كانت علل ومعلولات مرتبة غير متناهية فى
جانب التصاعد لكان تلك المراتب ما خلا المعلول الاخير
سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار وهى بعينها سلسلة المعلولات
الغير المتناهية باعتبار اخر والسلسلتان متطابقتان لا فى
الفرض فقط بل فى الواقع فان كل واحد من تلك المراتب علة وهو
بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من تلك المراتب على
معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها التى هو نفسها فاذ لجعلت

الكلام

احدى تلك المراتب مبدا، ولوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين
وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة ابدا والا
لبطلت العلية والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين
لها ضرورة انه لو لم يزد العلل لكان شئ من العلل منطبقا على معلوله
فيلزم المحذور المذكور وهو علية المعلولات الغير المتناهية فان
البرهان يجرى فيها ايض وفيه نظر لان اللازم على تقدير عدم
التناهى ان يكون لكل جملة متناهية منها علة خارجة عن تلك
الجملة داخلة فى السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون
وراء الغير المتناهى علة ولذلك دعم بعض المتاخرين هذا
البرهان بانه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبداء
بواحد وهو المعلول الاخير وجب ان يزيد سلسلة العلل بواحد
فى الطرف الاخر والا لم يكن المتضايفان متساويين وانت تعلم
ان هذا ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذى
ياتى تحريره فلا يجدى فى دفع الايراد على هذا الدليل اقول
ويمكن تقرير البرهان بوجه منقح يندفع عنه بعض الشكوك
بان يقال لا بد لمجموع المعلولات من علة وعلة مجموع المعلولات
مجموع علل احادها فيجب ان يكون مجموع العلل سابقا فى المرتبة
على مجموع المعلولات لان العلية تقتضى ذلك لكن هذا فى
الصورة المفروضة منتف فان مجموع ما عدا المعلول الاخير

الدعم سوى نهادن [illegible]

الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة فى هذه السلسلة باعتبار
وهو بعينه مجموع العلل باعتبار اخر فجميع المعلولات وجميع
العلل متحدان فى المرتبة وان كان كل واحد من العلل متقدما
فى المرتبة على الواحد الذى هو معلوله وعلى هذا التقرير لا يبقى
للمنع المذكور قوة فتامل ويمكن بيان المطلوب بوجه اخر وهو
ان يقال تلك السلاسل ما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية
باعتبار اخر فالمعلول الاخير مبدأ السلسلة المعلولية والذى
فوقه مبدأ السلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث
ينطبق كل معلول على علة لزم ان يزيد سلسلة المعلولية على
سلسلة العلية بواحد من جانب التصاعد ضرورة ان كل علة
فرضت لها معلولية وهى بهذا الاعتبار داخلة فى سلسلة المع
والمع الاخير داخل من جانب المبدأ فى سلسلة المع دون
العلة فلما لم يكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ
كان فى الجانب الاخر لا محالة لامتناع كونها فى الوسط لاتساق
النظام فيلزم ان يوجد معلول بدون علة سابقة عليه وهو مح
مع انه محقق للمط وهو الانقطاع الطريق الثانى برهان التضايف
وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية
على عدد العلية والتالى باطل بيان الملازمة ان احاد السلسلة
ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددهما فيما سواه

وبقى معلولية المع الاخير زايدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة فى
السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا البرهان يجرى
فى تسلسل المعلولات بل فى ساير المتضايفين كالابوة والبنوة اقول
هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل فى احد الجانبين فقط
واما على تقدير التس فى الجانبين فقد يتوهم عدم جريانه لان
المعلولية والعلية غير متناهيتين فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع
هذا التوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معين
وتصاعدنا فى علله الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العليات
والمعلوليات الواقعة فى هذه القطعة متكافئة ضرورة ان
العلية التى تضايف المعلولية الواقعة فيها لا يمكن ان تكون
فيما تحت تلك القطعة من المعلولات وهو ظاهر فافهم الطريق الثالث
البرهان العرشى وتقريره ان يقال لو ترتب امور غير متناهية
كان ما بين مبدأيها وكل واحد مما قبله متناهيا لانه محصور بين
حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدأ
وكل واحد الا بالطرفين واعترض عليه بانه لا يلزم من تناهى كل
واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المبدأين تناهى السلسلة
باسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من
ذراع وما بين ب و ج اقل منه فيلزم ان يكون ما بين آ و ج
اقل منه فانه غير صحيح واجيب عنه بانه ليس من هذا القبيل

لان المبدأ هناك واحد بخلافه في المثال بل من قبيل ان يبقى ما بين
آ و ب اقل من ذراع وكذا ما بين آ و ج فانه يلزم منه انه اذا اخذ ج
مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على الاقل من ذراع الا ما الطرف الاخر
وهو حكم صحيح وفيه نظر لان الحكم في هذه الصورة بين بخلاف
الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل جزء من الاجزاء
الواقعة بين النقطتين تناهي الكل لكونه غير واقع بين الطرفين
اصلا وقيل في جوابه ان هذا البرهان حدسي وصاحب القوة
الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل هي مع الطرف يحيطان
بما عداها وان لم يتعين تلك الوحدة عنده ولم يمكن له الاشارة
اليه على التعيين اقول والفطن اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار
الاعتبار نخ
فان هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحد
ليس اجلى من المط حتى يثبت به او ينبه به عليه بل يكاد يكون عينه
اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية به وليت شعري كيف يعتري
الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة **خاتمة** لما توقف
جميع البراهين المذكورة على انه لا يجوز ان يكون احد طرفي الوجود
والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد الوجوب والا يجوز ان
يوجد بنفسه للاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة له او
ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب وبعض البرهان على
ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية

الحاصلة

الحاصلة منها ما لم يبلغ حد الوجوب ح اولنا بيان هذين المطلبين
ليتم الدست ويكمل الغرض فنقول **المطلب الاول** قالوا الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته اولوية يكفي في وقوعه والا فالطرف الاخر
ان امتنع لتلك الاولوية كان ذلك الطرف واجبا هف وان امكن
فلا يخلو اما ان يكون وقوعه لو وقع بعلة او لا والثاني محال
لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو افحش من ترجيح المساوي
بلا مرجح فتعين الاول وح فيتوقف الاولوية على انتفاء تلك العلة
اذ على تقدير تحققها يترجح الطرف الاخر والا لكان حاله مع العلة
كحاله بدونها فلا تكون العلة علة واذا توقف على عدم علة المقابل فلا تكون
ذاتية هف مع انه المط وعليه ايرادات الاول انا لا نم انه لو تحقق
سبب الطرف المقابل لم يكن ذلك الطرف اولى لذاته لان رجحان
احد الطرفين للسبب الخارجي لا ينافي رجحان الاخر لذاته لاختلاف
الجهة ولذلك عدل بعضهم عن هذا الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر
في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف
فيعتبر ارتفاعها في علته واجاب عنه سيد المحققين قدس سره بان
رجحان كل واحد من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان
كان باسباب متعددة واستوضح ذلك من كفتي الميزان على انه لو سلم
فلا يكون سبب الطرف الاخر ح مانعا عن اولوية الطرف الاول
فلا تم التوجيه الذي اختاره المورد ايض واقول هذا الكلام في غاية

المتانة والرزانة وربما يخالج وهم القاصرين ان وحدة الاضافة
معتبرة فى التناقض واختلاف العلة يوجب اختلاف الاضافة
فلا يكون بينهما تناقض ووجه دفعه انه ليس كل اختلاف اضافة
فى كل مادة دافعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشئ الواحد فى زمان
واحد لا يمكن ان يكون قائما وقاعدا ومتحركا وساكنا او متحركا الى جهة
وعنها ولو بالاضافة الى مكانين او سببين وما اعتبره القوم
فى شرايط التناقض هو شرط كلية الحكم المستلزم فى القواعد
المنطقية فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد
لا يكون ووحدة الاضافة الى العلة من قبيل الاول فانه لا يدفع
التناقض فى شئ من المواد فيمكن تخصيص الاضافة فى كلامهم
بما سوى العلية بناء على ذلك ويمكن ابقاؤها على العموم اذ لا يضر
ذلك فيه ولا يخفى ما فى هذا الوجه او نقول وحدة الاضافة مطلقا
شرط للتناقض المصطلح اعنى كون احد الطرفين رفعا للاخر ولا
ينافى ذلك ان يكون مع ارتفاع هذا الشرط احدهما مساويا
لرفع الاخر هذا وما نحن فيه من قبيل الاخير وكيف لا يكون
كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب اخر فاما ان يقع واحد منهما
فيلزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما فى الرجحان اذ لا يمكن ان
يكون احدهما اكثر رجحانا من الاخر على الاطلاق والا لكان اولى
من الاخر على الاطلاق واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع

يخالج

بينهما

النقيضين او ارتفاعهما ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر فى كل علة
تامة عندهم كما فى العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاول الثانى انا نختار
امتناع الطرف الاخر ونمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته انما يجب
له مع تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غيره الوجود و العدم
والوجوب ههنا بالنظر الى الاولوية المستندة الى الذات وليس له
مع تجريد النظر الى الذات الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته
واجاب عنه قدس سره بان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعنى بالواجب الا هذا واعتبار
تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح فى ذلك وانما تكون
قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم
الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه قادحا فى كون الذات
مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود اقول يمكن ان يقرر ذلك
بان الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضى ذاته مع قطع النظر
عن غيره الوجود وهو اعم من ان يكون مقتضيا له بواسطة او
بغيرها نعم يجب ان يكون هو وحده كافيا فى الاقتضاء على احد
الوجهين ليصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره يقتضى الوجود
فلا حاجة الى تخصيص الغير مع انه ربما يناقش فيه لبعده عن
اللفظ مع انه فى مقام التعريف الثالث انا نختار كون الطرف الاخر

لا يتم الغرض عدم انتهاء الاولوية
الى حد الوجوب مطلقا فلا يجاب ولهذا
السؤال لانا نقول المفروض عدم انتهاء
الاولوية الترجيحية مقتضى الذات لا
حد الوجوب بحيث لا يكون واجبا بالنظر
الا الاولوية الترجيحية مستندة الى الذات
فحاصل السؤال ان الوجوب المستند
الا الاولوية الذاتية لا ينافى المفروض
وهو عدم انتهاء تلك الاولوية المذكورة
الى حد الوجوب فلا يثبت الواجب لذاته
وحاصل الجواب انه على هذا التقدير
واجب لذاته ولو لم يلزم عدم الانتهاء
الى حد الوجوب بحيث يشمل الوجوب
المستند الا غير الذات لم يتم بمجرده
اثبات الواجب لذاته انما يلزم لجواز ان
يكون ممكنا لذاته والوجود بالنظر
الا ذاته اولى ويكون انتهاؤه الى الوجوب
بالنظر الى الرجحان المستند الى الذات فلا يكون
واجبا لذاته فالسؤال متجه قطعا على التقرير
ويندفع بالجواب المذكور فتامل منه

ممكنا لكن وقوع سببه محال اذ لا يلزم من امكان المعه امكان العلة اذ
عدم المعه الاول ممكن وعلته وهى عدم العلة الاولى ممتنع واجاب
عنه قدس سره بانه يتوقف ح اولوية الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا ولك ان تقول اذا امتنع
سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه
كما فى المعه الاول حيث قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع
جزءا من علته فتدبر فانه دقيق ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع
المانع فى نفسه وبين امتناع المانعية وما ليس ارتفاع المانع
جزءا من علته ما يمتنع المنع عنه لا ما يمتنع مانعه والمعه الاول
من القبيل الاول فان ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده
وهو المعه الاول لا مانع عن وجود المعه اذ لا يصدر عن العلة الاولى
الا الواحد اوح يبقى الكلام فى انه لم لا يجوز ان يكون المبحث من
هذا القبيل فتدبر فانه دقيق الرابع انا بعد تسليم افتقار الاولوية
الى انتفاء علة الطرف الاخر نقول لا يلزم افتقاره الى موثر
موجود لجواز ان يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام
انتفاء علة العدم اليه فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير
فاعل موجود فينسد باب اثبات الصانع نعم واجيب بان علة
العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون وجود علة الوجود
او مستلزما له لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزما له

وهذا الذى قلناه اولى مما قيل ان عدم العدم هو الوجود فانه
غير بين بل غير واقع والمط لا يتوقف عليه اذ على التقديرين
يحتاج الى علة موجودة وبه يحصل المطلوب وفيه بحث اذ علة العدم
قد يكون بانتفاء امر عدمى كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما
له فعدم علته الذى هو علة الوجود يكون عدما واجاب قدس سره
فى حاشية التجريد عن اصل هذا الايراد بوجه اخر وهو ان من يقول
بان الايجاد لا يتصور الا من الموجود ولذلك يجعل وجود الواجب
عينه لاستحالة كون الماهية من حيث هى موجدة لها لا يرد عليه
ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود يتقدم عليه بالوجود
نعم من جوز فى الواجب كون الماهية من حيث هى فاعلة لوجودها
من غير شرط يلزمه فى الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند الى
ماهيته من حيث هى والا كانت واجبة على قياس ما مر اقول فيه
نظر لان احتياج الممكن الى العلة فرع التساوى اذ على تقدير
الاولوية يوجد لرجحان الوجود من غير احتياج الى علة والكلام
ههنا فى اثبات التساوى ونفى الاولوية ثم لا يخفى انه على تقدير هذا
التجويز ينسد على المجوز باب اثبات الصانع اللهم الا ان يتفصى
من ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهى
الى شئ يكون موجدا لذاته من غير شرط وهو الواجب والا تسلسل
الشروط الموجودة وهو محال وان كان عدم مانع ما فلا بد ان ينتهى

الى عدم يكون واجبا لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته
موجدا له بشرط انتفاء امر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته او يقال ح
لا يعتبر ارتفاع المانع على نحو ما قال الحكماء في ارتفاع المانع عن
المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه من التفصيل والا يتسلسل الارتفاعات
الى غير النهاية وهو باطل لان التسلسل ليس اعتباريا محضا ينقطع
بانقطاع الاعتبار لانه من جانب العلل دون المعلولات كما في الوجود
ونظايره من المفهومات المتكررة فافهم ذلك وفيه ما لا يخفى
ولانه يحتاج جميع تلك الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة
ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في تحقيق الطريق الثاني والثالث
من المسلك الاول وان كان امرا انتزاعيا اخر سوى عدم المانع
فان كان ذلك الاعتباري ازليا كان الشيء واجبا لان ما يكون
ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه تقتضي وجوده فهو واجب
منهم وان كان ذلك الاعتباري حادثا فهو يتوقف على حادث
اخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة
الى علة موجبة او يقال ان الامور الاعتبارية مطلقا لا يكون
شرطا للوجود اصلا على ما قيل ان عدم المانع كاشف عن امر
وجودي هو الشرط حقيقة فتامل فيه فانه محل التامل فان جميع
هذه الاعذار واهية بل الوجه ما سنذكره من ان الاولوية
يستلزم الوجوب وقد يقرر البرهان بوجه اخر وهو انه لو تحقق

اولوية احد طرفي الممكن لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الاخر فيلزم
الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو مح
لامتناع زوال بالذات بالغير واورد عليه ما اورد في الوجه
الثالث على التقرير الاول واجيب بمثل ما اجيب به ههنا وهو
في الحقيقة يرجع الى التقرير الاولى فيبقى عليه ما بقي عليه والحاصل
من جميع ذلك انه لم يتم مما ذكروه شيء من البراهين وقد سنح
في هذا المطلب برهان خفيف وهو انه لو اقتضى لذاته اولوية
احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الاخر
ضرورة معية المتضايفين بالذات ومرجوحيته مستلزمة لامتناعه
ضرورة امتناع ترجح المرجوح وامتناعه مستلزم لوجوب
الطرف الاول وقد فرض ان الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب
وحديث كون الوجوب بوسايط قد مر دفعه ونورده في صورة
القياس هكذا كلما كان الذات مقتضيا تاما لاولوية احد
الطرفين فكلما كان الذات تلك الذات كان ذلك الطرف راجحا
وكلما كان ذلك الطرف راجحا كان الطرف الاخر مرجوحا وكلما
كان الطرف الاخر مرجوحا كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك
الطرف واجبا وقد فرض غير واجب هف مع انه المطلوب
وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد

بعد ما لاح لی هذا الوجه علی ان شارح حکمة العین نقل اصله عن المباحث
المشرقیة وان لم یکن علی ما قررته من التنقیح والاحکام واورد علیه
هو والمحشی رحمهما الله ایرادا عجیبا وهو انا لا نم ان امتناع
احد الطرفین یستلزم وجوب الطرف الاخر فان کلا من الطرفین
ممتنع عند التساوی فیصدق امتناع احد الطرفین مع عدم
وجوب الاخر فالمحشی اورده فی صورة النقض التفصیلی والشارح
فی صورة النقض الاجمالی وغیّر الشارح التقریر لاجل ذلک
الی ان امکان وقوع کل طرف لما یتوقف علی رجحانه ویمتنع ان
یکون الطرف المرجوح راجحا حال کونه مرجوحا فیجب وقوع
الطرف الراجح لما عرفت فی الطبیعیات واورد علیه المحشی
النقض السابق بعینه وجعل الحل فی صورتی الترجیح والتساوی
ان الممتنع فی الاول هو ذات الطرف المرجوح مع صفة
المرجوحیة لا من حیث هو ومناقضة الطرف الاخر من هذه
الحیثیة لا من الاولی فما هو نقیض لیس بممتنع وما هو ممتنع
لیس بنقیض وکذا الکلام فی صورة التساوی واقول فی اثبات
المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف ولم یجب الطرف الاخر لکان
جایز الارتفاع وقد فرض الاول مرتفعا فان وقع فیلزم ارتفاع
النقیضین وهو ضروری الاستحالة وان لم یقع فیلزم جواز
ارتفاعهما وهو ایضا محال وان اورد بصورة النقض فاقول

هذا یدل علی استحالة التساوی لاستلزامه اجتماع النقیضین و
ارتفاعهما وهو کذلک فان الممکن یستحیل ان یبقی علی التساوی
بل لا بد من ترجیح احد طرفیه فی نفس الامر والامکان امر اعتباری
یعرضه فی العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن
غیره وجده متساوی النسبة الی الطرفین وهو فی نفس الامر
مقترن بالمرجحات لا یقال کما یجوز ارتفاع التساوی الذی
هو مقتضی الذات بالغیر فلم لا یجوز ارتفاع الرجحان الذی
هو بمقتضی الذات بالغیر ایضا لانا نقول لیس التساوی مقتضی
الذات فی الممکن ولو کان کذلک لما جاز ارتفاعه فکان مستحیلا
بل هو بالنظر الی ذاته متساوی النسبة الی الطرفین من حیث انه
لا یقتضی شیئا منهما لا انه یقتضی کونهما متساویین بالنظر الی ذاته
وهذا المعنی باق غیر مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذکرت
ان الممکن من حیث ذاته یتساوی نسبته الی الوجود والعدم و
بذلک لا یتم اثبات الواجب لجواز ان یکون الممکن مع امر عدمی
کارتفاع المانع عن وجوده یترجح او یجب وجوده قلت بعد اثبات
اثبات انه لا یکون احد الطرفین اولی به لذاته احتیاج الممکن
الی ما یعطیه الوجود ضروری ولذلک اتفق العقلاء کافة
علی ان العلة الفاعلیة ضروریة فی کل معلول وان الممکن لا یمکن
ان یوجد بمعدوم ومن جوز ذلک فهو مباهت فنعرض عنه ومن

لا ان هذا الکلام انما یتم بعد بیان ان [illegible] وانتفاء الرجحان فان قیل ان الحکم بحاجة الممکن ضروری وقیل فی بداهة [illegible] علی انتفاء الرجحان من الطرفین [illegible] فی حاشیة شرح التجرید الجدید بل التحقیق ان الحکم بحاجة الممکن [illegible] الطرفین ضروری واما الحکم بحاجة الممکن [illegible] فانه یثبت بعد اثباته [illegible] الاحکام بتفاوت باختلاف العنوان فی البداهة والنظریة منه

لم يجعل الله له نورا فما له من نور **المطلب الثاني** ان الممكن ما لم يجب وجوده
بعلته لم يوجد اذ لو لم يجب معها لكان اما متساوي النسبة الى الوجود
والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدونها وهو محال او وجوده
ممتنعا وهو افحش او اولى غير بالغ الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه
فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في اخر فاختصاص احد
الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب ضرورة ان الاولوية
الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان
فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن الاولوية
الشاملة للوقتين كافية في الوقوع والمقدر خلافه وبوجه اخر
لو لم يجب وجوده لكان وجوده اما مساويا لعدمه او مرجوحا
او راجحا بالنسبة اليه وعلى الاول والثاني يلزم ترجيح المساوي
والمرجوح وعلى الثالث فذلك الرجحان انما ينشاء من العلة
التامة اذ متى فقد جزء منها كان العدم اولى لتحقق علتها وهي
عدم العلة التامة فاذا كان اختصاص الوقت لا لمرجح لم يوجد
في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب
وان كان لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة
فقد ثبت بهذين الوجهين ان الوجوب بالعلة يلزم وجود
الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق واحتجوا في تقديم

الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد ويلزمه بشرط
الوجود وجوب اخر ويسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام
سيد المحققين قدس سره في كتبه الثلثة بعد تزييف ما قيل عنه
ذلك في هذا المطلب واقول يرد على التقريرين انه على تقرير الاولوية
لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت اخر بل اللازم
منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع الوجود في نفس
ذلك الوقت ويتصف بالعدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة
في امكان العدم في وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود
كما حقق في معنى المشروطة العامة فان الممكن يجوز عدمه في
الجملة ولا يلزم ان يجوز عدمه على اي وجه فرض الا ترى ان
الزمان ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى لاستلزامه
الخلف وهو تحققه مع فرض عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم
من امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر ولمانع ان يمنع
في التقرير الثاني انه متى فقد جزء من العلة التامة كان العدم
اولى ويمنع قوله لتحقق علته ويسنده بان علة العدم عدم العلة
الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة له فقط
لجواز ان ينتفي الموجبة ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل
جايزا وعند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجحة
كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال

لولم يجب وجوده لامكن عدمه مع اولوية وجوده فيلزم جواز ترجح
المرجوح مادام مرجوحا وهو محال ويعلم من هذا الوجه وما
سبق فى المطلب الاول ان الاولوية ذاتية كانت او غيرها
يستلزم الوجوب على وجود الممكن مناف لما قرره من ان العلة
التامة قد يكون بسيطة لانه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود
الممكن تقدما بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق
علة تامة بسيطة اللهم الا ان يتكلف ويق المعد بالحقيقة هو
وجوب الوجود وحيث قالوا ان علة وجود المع قد يكون
بسيطة ارادوا به علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتأخرون
لا سيما سيد المحققين من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت
المثبت له اذ الوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته للشئ متأخرا
عن وجوده فالوجود السابق على الوجوب ان كان عين المسبوق
به لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام
اليه حتى يلزم ان يكون للشئ الواحد وجودات غير متناهية
وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشئ الواحد لا يكون له
الا وجود واحد واعلم انه لم يرد الشيخ الرئيس وغيره من
القدماء فى هذا المطلب على ان العلة ما لم يجب صدور المع منه
لا يصدر عنه والدليل الذى ذكره انما يدل على الاستلزام دون
التقدم ودعوى الضرورة فى محل المنع ولهذه المباحث مزيد

تفصيل انما نعثر عليه فى تعليقاتنا وليكن هذا اخر ما صدرت
اليه فى هذه الرسالة مع تفرق البال وتشتت الحال ووقوعى
فى زمان اضحى اهله متقاصرة والجهلة متناصرة يكتفون
بالخضاب على الشباب ويستغنون برأى السراب عن التروى
بالشراب ولكنى هو الله ربى يحق الحق بفضله ويبطل الباطل
بعدله بيده الحسنى واليه الرجعى والصلوة والسلم على نبيه محمد
المصطفى واله

تمت

۲۲
۲



